Böhmer, Wilhelm,

System des christlichen Lebens oder das christliche Leben nach seiner Bejahung, Verneinung und Wiederherstellung wissenschaftlich dargestellt

Breslau 1853

System

des

christlichen Lebens

oder

das christliche Leben

nach seiner

Bejahung, Verneinung und Wiederherstellung

wissenschaftlich dargestellt.

Von

Dr. Wilhelm Böhmer,

Professor der evangelischen Gottesgelahrtheit und Consistorialrath
zu Breslau.

„Christus sei Führer!“
Jerusalemische Kirchenversammlung vom
Jahre 1672.

Breslau.
Verlag von Wilh. Gottl. Korn.
1853.

„Das Höchste für uns in dieser Zeit bedarf, um erkannt, genossen und benutzt zu werden, tausendfacher Symbole. Kein Symbol ist das Höchste, aber das Höchste kann in dem Symbol sein, wie die Sonne im Sonnenstral."

Lavater in einem Briefe an Reinhold.

Vorbemerkungen.

Daß in der vorliegenden Schrift lediglich das christliche Leben nach seiner Bejahung, Verneinung und Wiederherstellung wissenschaftlich dargestellt, mithin der Begriff, die Form und die Nothwendigkeit der Wissenschaft des christlichen Lebens nicht erörtert wird, darf nicht auffallen. Begriff, Form und Nothwendigkeit sind von mir in einer früheren Schrift ausführlich besprochen worden [1]). Falls

[1]) Denjenigen Gelehrten, welche die frühere, 1846 zu Breslau erschienene Schrift mit Gerechtigkeit öffentlich beurtheilt haben, statte ich herzlichen Dank ab. Ich bin durch ihre Beurtheilung in der Erkenntniß der ethischen, d. h. der mit dem Gottesgesetz des Evangelii übereinstimmenden Begriffe des Christenthumes gefördert worden. Aber auch solchen Gelehrten, von welchen die Schrift nicht ohne Ungerechtigkeit beurtheilt ist, vgl. z. B. die in der Neuen Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, Jahrgang 6, Nr. 3, 4 abgedruckte Recension, bin ich dankbar. Zu geschweigen, daß sie zur weitern Verbreitung meiner Schrift beigetragen haben, so ist mir gerade durch ihre Behandlung derselben ein desto größerer Widerwille

ich diese drei Punkte in der vorliegenden erörtert hätte: so würde es in ihr an der Wiederholung vieler Gedanken, die zu dem Inhalte der früheren Schrift gehören, nicht gefehlt haben. Und die Wiederholung wäre überflüssig gewesen, da, wenn die geneigten Leser der vorliegenden meine Ansichten von den allerdings wichtigen drei Punkten sollten kennen lernen wollen, in der früheren Gelegenheit dazu dargeboten wird. Uebrigens kann der Inhalt der vorliegenden Schrift, d. h. die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lebens nach seiner Bejahung, Verneinung und Wiederherstellung, sehr wohl ohne die frühere, welche eine Art Einleitung in die Wissenschaft ist, verstanden werden. Die vorliegende ist ein in sich geschlossenes Ganzes.

Was die Form dieses Ganzen betrifft, so besteht dieselbe in der Wissenschaftlichkeit. Die Wissenschaftlichkeit

---

gegen ein ungerechtes Verhalten der Kritik eingeflößt worden, bei welchem das ächt Preußische: „einem Jeden das Seine!" verletzt wird. — Im Uebrigen bin ich bereit, in öffentlicher, mit Gelehrten der letzteren Art anzustellender Disputation nachzuweisen, es habe eine solche Verletzung in ihren Beurtheilungen meiner Schrift stattgefunden. Daß diese Bereitschaft kein eitles Prahlen ist, beweisen meine öffentlichen, Breslauer Disputationen mit den Herren Licentiaten Herbig und Rhode, den Herren Professoren Knobel, Kahnis, Oehler und mit manchen anderen Männern, deren Scharfsinn und Kenntnißfülle ich trotz des gegen ihre theologischen Behauptungen von mir gebildeten Gegensatzes freudig anerkenne. Wer mich näher kennt, weiß wohl, daß mir eitle Prahlerei von Herzen zuwider ist. Sie hat in meinen Augen den Gesichtszug widerchristlichen Uebermuthes und unevangelischer Thorheit.

ist die systematische Haltung der dialektisch ausgeprägten Bestimmungen des christlichen Lebens. Die systematische Haltung aber hat eine kritische Seite. Man wolle dieß, daß ich in der Schrift kritisch zu Werke gehe, nicht erklären aus der Voraussetzung, daß ich etwa eine Lust daran empfinde, das Falsche, welches den das System des christlichen Lebens betreffenden Ideen anderer Gelehrten anhaftet, nachzuweisen. Zu der Voraussetzung ist in meinem Buche durchaus keine Berechtigung vorhanden. Die Kritik hat darin ein gegenständliches Gepräge, bei welchem von jener Lust nicht die leiseste Spur ist. Ich darf die Voraussetzung um so mehr mit Entrüstung von der Hand weisen, als mein Selbstbewußtsein mir Zeugniß gibt, daß ich, indem ich mich kritisch bewege, jenes Falsche mit innerem Schmerz nachweise. Vielmehr ist die kritische Beschaffenheit des Buches aus Folgendem zu begreifen. Die Lebensbestimmungen des Christenthums sind allerdings besonders in dem neuen Testamente als wesentlich vollendete Wahrheiten niedergelegt, indem der heilige Geist bei der menschlichen Abfassung der hochwichtigen Schriften, welche zu dem neuen Testamente gehören, mitgewirkt hat. Indessen sind diese Lebensbestimmungen in nachapostolischen Zeiten durch menschliche Schwachheit und Verkehrtheit mit irrthümlichen Meinungen, welche die Wahrheit jener Lebensbestimmungen mannigfach getrübt haben, versetzt worden. Das wird durch die kirchliche Ueberlieferung von achtzehn Jahrhunderten erhärtet. Sollen nun die Lebensbestimmungen des Christenthums nach ihrer reinen Wahr-

heit in wissenschaftlicher Gestalt entwickelt werden: so ist es nothwendig, daß jene irrthümlichen Meinungen entschieden bekämpft, von diesen Lebensbestimmungen sorgfältig gesondert und bei der Festhaltung derselben verworfen werden. Ein solches Handeln aber ist ein kritisches [1]). Wird das kritische Handeln bei der Entwickelung der christlichen Lebensbestimmungen nicht in Anwendung gebracht: so werden dieselben nicht bloß nach ihrer Wahrheit, sondern auch mit den ihnen geschichtlich anhaftenden, irrthümlichen Meinungen dargestellt. Es ist dann um den besonnenen, gesunden Fortschritt auf dem Gebiete der theologischen Ethik geschehen [2]). — Nun sagt freilich das

---

[1]) Herrn Dr. Rothe'n, s. theol. Ethik, Bd. II., S. 55, ist „die Aufgabe der Kritik — die Handhabung der literärischen Polizei, — alle Hemmungen des freien Flusses der schriftstellerischen Mittheilung unter den Gelehrten zu entfernen, oder vielmehr ihnen vorzubeugen.“ Meines unmaaßgeblichen Erachtens wird die Aufgabe der Kritik in jener Weise um so weniger richtig bezeichnet, als es leider! auch zu der Eigenthümlichkeit der „literärischen Polizei“ gehört, Hemmungen da zu setzen, wo sie unstatthaft sind. Wie viele, nicht bloß den angedeuteten, freien Fluß fördernde, sondern auch an sich gediegene Bücher sind nicht von dieser Polizei in dem Entwickelungsgange der Kirche förmlich verboten worden! Und davon abgesehen, so fragt es sich, ob es wohl gerathen sei, den Ausdruck: „Polizei“, welcher durchaus staatlich ist, auf das „literärische“ Gebiet zu übertragen, und durch die Uebertragung das Mißverständniß herbeizuführen, als sei dieses Gebiet lediglich staatlicher Natur?

[2]) Dr. Rothe a. a. O., Bd. III., Abth. 1, S. IV. betrachtet es „als eine unerläßliche Pflicht des Gelehrten, bei dem Vortrage seiner Disciplin an der wissenschaftlichen Tradition festzuhalten.“ Meines Dafürhaltens kann lediglich dieß eine unerläßliche Pflicht des Gelehrten sein, daß er bei

fromme Gefühl manches Zeitgenossen, es sei gerade die Kritik, welche, falls sie auf die Wissenschaft des christlichen Lebens angewendet werde, diejenigen Sätze des Christenthumes, welche auf dieses Leben in Beziehung stünden, über Bord werfe. Und das fromme Gefühl hat Recht in Ansehung einer lediglich verständigen und zugleich gottesleugnerischen Kritik. Eine solche, z. B. von Herrn Friedr. Feuerbach in seiner bekannten „Religion der Zukunft" geübte Kritik hat viele, das christliche Leben angehende Bestimmungen, für deren gegenständliche Vernunft und ächt religiöse Färbung die Kritik keinen Sinn besitzt, verworfen. Allein ich bin sehr weit davon entfernt, der Anwendung einer derartigen Kritik auf dem Felde der theologischen Ethik das Wort zu reden. Vielmehr ist die verneinende Stellung, die insonderheit von der Kritik Feuerbach's zu den genannten Bestimmungen eingenommen wird, in meinem Buche häufig mit Entschiedenheit bekämpft worden, so daß die Vernunft der Bestimmungen dargethan und ihre ächt religiöse Färbung sichergestellt ist. Ich eifere hier, d. h. in der Vorrede zu dem Buche, nur dafür, daß auf dem Gebiete der Ethik eine Kritik gehandhabt werde, deren Verständigkeit von der gesunden Vernunft, also auch von dem lautern Gottesgedanken

---

solchem Vortrage an dem Wahren festhält, was in der „wissenschaftlichen Tradition" seiner „Disciplin" enthalten ist. Der Gelehrte verfährt pflichtwidrig, wenn er bei dem Vortrage derselben auch an dem Falschen jener Tradition festhält. Er fördert dadurch das Reich der Geistesfinsterniß.

derselben durchdrungen ist. Behauptet das fromme Gefühl von dieser Kritik, daß sie die auf das Leben bezüglichen Sätze des Christenthums über Bord werfe: so fügt jenes Gefühl der Kritik ein großes Unrecht zu. Diese hält ja im Gegentheil die Sätze, nachdem sie dieselben von widerchristlichen Beimischungen menschlicher Schwachheit und Verkehrtheit in zarter Weise geschieden hat, darum fest [1]), weil die Sätze nach ihrem Ansich vernünftig und im engen Zusammenhange mit dem durch Christum verklärten Gottesgedanken sind [2]). Gewinnen die von jenen Beimischungen durch die Kritik geläuterten Sätze die Zuneigung mancher Persönlichkeiten der Gegenwart wieder, welchen sie bei ihren Beimischungen wider-

---

[1]) Eine Kritik, die bei ihrer verneinenden Richtung nicht eine „conservative" Seite hat, ist von dem lebendigen Bewußtsein der Wahrheit entblößt. Ein solches Entblößtsein gereicht der Kritik keineswegs zur Ehre.

[2]) Daß die in meinem Systeme des christlichen Lebens vollzogene Kritik falscher Behauptungen nicht durch Verketzerung und Verdammung derjenigen Männer, von welchen die Behauptungen ihren Ausgangspunkt genommen haben, befleckt ist, wird schon ein flüchtiger Einblick in das System lehren. Wie in aller Welt würde eine so befleckte Kritik, welche mit der ethischen Reinheit des Christenthums in offenbarem Widerspruch steht, in ein System des christlichen Lebens passen? Eine solche Kritik zu üben, ist mir um so mehr unmöglich, als ich sogar in falschen Behauptungen ein wenn auch nur Kleinstes von Wahrheit, welches mit dem Falschen vermischt ist und durch welches das Falsche sich eben jenen Männern empfohlen hat, erkenne. Dazu kommt, daß eine Kritik, die durch Verketzerung und Verdammung menschlicher Persönlichkeiten befleckt ist, offenbar beweist, sie sei schwach in dem, worin sie, um zu siegen, recht stark sein sollte, in der gegenständlichen, christlichen Wahrheit.

wärtig sind: so verdanken sie den Gewinn im Grunde der in Rede stehenden Kritik. — Endlich behauptet wohl der Gegner derselben, daß die Kritik, in der Wissenschaft des christlichen Lebens geübt, die systematische Gestalt derselben, also eine wesentliche Seite der Wissenschaft! beeinträchtige. Die Beeinträchtigung ist jedoch unmöglich in dem Falle, daß die Kritik ihre Aufgabe treu vollzieht, insbesondere von dem an sich schön gegliederten Zusammenhange der christlichen Lebensbestimmungen, welche in der Wissenschaft dialektisch ausgeprägt werden, alles fremdartige Satzungswesen, durch welches der Zusammenhang in dem geschichtlichen Entwickelungsgange vieler Jahrhunderte verunstaltet ist, gewissenhaft absondert. So wird die Kritik ein vortreffliches Mittel, daß dieser Zusammenhang, welcher die systematische Gestalt der Wissenschaft bildet, mit seiner Fülle in strahlender Reinheit hervortritt.

Die christliche Gottesgelahrtheit muß, dafern sie ihrer herrlichen Idee entsprechen will, eine Neugeburt erfahren, bei welcher das lautere und zugleich volle Evangelium seinem eigentlichen Wesen nach aufgehoben, d. h. conservirt, aber in wissenschaftlicher Form dargestellt wird. Im entgegengesetzten Falle dürfte die Gottesgelahrtheit hinter ihrer Idee ziemlich weit zurückbleiben. Ob mein System des christlichen Lebens ein bescheidener Beitrag zu dieser Neugeburt sei, ob nicht, darüber mögen unbefangene und denkende Leser mit einer Gerechtigkeit urtheilen, die durch

Liebe verklärt ist! Ich enthalte mich hier gern aus sehr nahe liegenden Gründen, welche einer Erörterung wohl nicht bedürfen, des Urtheils.

Breslau, am 26. Mai 1853.

W. Böhmer.

Uebersicht des Inhalts.

Seite:

Seite:

Wenn ich mir die Aufgabe stelle, das christliche Leben nach seiner Bejahung, Verneinung und Wiederherstellung wissenschaftlich darzustellen: so erscheint damit die Aufgabe als eine dreitheilige. Der erste Theil hat es mit Beschreibung der Bejahung, der zweite mit Entwickelung der Verneinung, der dritte mit Erörterung der Wiederherstellung des christlichen Lebens in einer Weise zu thun, bei welcher die Wissenschaftlichkeit zu ihrem Rechte kommt.

Erster Theil.

Von der Bejahung des christlichen Lebens.

Das christliche Leben, sofern es bejaht, d. h. vollzogen wird, hat in dem heiligen Gottesgeiste, welcher zugleich der Geist Jesu Christi ist [1]), und in dem freien Willen des endlichen Menschengeistes seine Ursächlichkeiten, so wie in der Seligkeit, die von dem letzteren als einem christlich lebenden empfunden wird, sein Ergebniß. Ist das Leben von jenen Ursächlichkeiten entblößt und hat es dieses Ergebniß durchaus nicht: so darf es auf den Vorzug der Christlichkeit keinen Anspruch machen. Aus dem Gesagten erhellt die Nothwendigkeit, bei der wissenschaftlichen Darstellung

[1]) Daß der heilige Gottesgeist zugleich der Geist Jesu Christi ist, daran darf der kritische Verstand keinen Zweifel hegen, da jener Gottesgeist Jesu an dem weltgeschichtlichen Tauftage des letztern mitgetheilt ist, s. Matth. III., 16. Was Jesus nach dem Zeugnisse der Geschichte gelehrt und gethan hat, beurkundet das Sein des Geistes Gottes in dem Menschengeiste Jesu. Wäre der Menschengeist Jesu von dem Geiste Gottes entblößt, oder wohl gar demselben entgegengesetzt gewesen: so würde Jesus nicht das gelehrt und gethan haben, was er gelehrt und gethan.

der Bejahung des christlichen Lebens auch auf seine Ursächlichkeiten und sein Ergebniß näher einzugehen. Ich würde, falls ich mich dieser Nothwendigkeit, d. h. in ethischer Beziehung dieser Pflicht entzöge, mit unverzeihlicher Willkühr zu Werke gehen.

Von den Ursächlichkeiten der Bejahung des christlichen Lebens.

Sollen diese Ursächlichkeiten, d. h. der heilige Gottesgeist und der freie Wille des endlichen Geistes genügend beschrieben werden: so ist es erforderlich, daß eine jede Ursächlichkeit zuerst nach ihrem Fürsich, hierauf aber in ihrem gliedlichen Zusammenwirken mit der andern, besprochen wird. Ohne diese zwiefache Besprechung dürfte die Beschreibung der Ursächlichkeiten nicht genügend ausfallen.

Von dem heiligen Gottesgeiste.

Da dieser Geist in der christlichen Menschenwelt, die er, ohne sich an sie zu verlieren, mit sich durchdringt, Ursächlichkeit des christlichen Lebens ist: so kann er hier nicht betrachtet werden als das Wesen, welches in Gott die Einheit des Vaters und des Sohnes (oder des Wortes Gottes, Joh. Evang. I., 1) vermittelt. Diese Betrachtung würde hier nur dann gerechtfertigt sein, wenn es hier auf die trinitarische Erkenntniß Gottes ankäme. Auf diese Erkenntniß aber, die eine Seite des Glaubens ist, kommt es nicht in der Ethik an, sondern in der Dogmatik.

Man könnte nun in der Ethik im Gegensatze gegen diese dogmatische Betrachtung des Geistes denselben „als das gute, heilige Leben in den Seelen der Menschen“ fassen [1]. Inzwischen würde bei dieser Fassung der Geist nach seiner eigentlichen, d. h.

[1]) So faßt Wislicenus nämlich in seiner Monatsschrift für freie (?) Protestanten aller Stände, die er kirchliche Reform nennt, treffender kirchliche Revolution nennen würde, den Geist, indem er meint, daß der Geist „durch die Seelen der Menschen allein persönlichen Lebens theilhaftig sei, ohne eine besondere Person, die für selbst stehe, zu sein.“ Von der Ansicht des Wislicenus weicht allerdings diejenige ab, die von Marheineke in dem System der theolog. Moral ausgesprochen wird: „Der göttliche Geist ist — das Wesen des menschlichen, was die Schrift als Ebenbildlichkeit bezeichnet und Tertullianus im Apologeticus so ausspricht: „O starkes Zeugniß der menschlichen Seele, die von Natur christlich denkt.“ Indeß schließt die Abweichung offenbar eine gewisse Gleichheit nicht aus. In der Ansicht Marheineke's wird das wesentliche Fürsichsein des göttlichen Geistes ebenso wenig geltend gemacht, als in der Fassung des Wislicenus. (Reform, 1846, Januar, S. 11.)

gegenständlichen Bestimmtheit nicht zu seinem guten Rechte kommen. Zwar hängt die Fassung zusammen mit der großen Wahrheit, daß der Geist an sich gut und heilig ist, indem er in den Seelen der Menschen ist. Wäre er bei diesem Verhältnisse zu den Seelen nicht an sich gut und heilig: so könnte er unmöglich der Geist Gottes sein, der durch und durch gut ist und heilig. Doch die Fassung ist verfehlt, weil sie die Bestimmtheit des Geistes willkührlich zusammenwirft mit demjenigen, was aus dieser Bestimmtheit in den (empfänglichen) Seelen hervorgeht, d. h. mit dem „guten, heiligen Leben" in denselben. Die Fassung läßt eigenmächtig den bedeutenden Unterschied außer Acht, welcher zwischen dem Geiste als dem gegenständlichen Quellpunkte des Lebens, und dem Leben, als der Wirkung des Geistes, in der Erfahrung sich herausstellt. Die Thatsache, daß der Geist auf dem ethischen Gebiete nicht als die dritte Person in der Gottheit, wie er von der kirchlichen Dogmatik begriffen wird, begriffen werden darf, zwingt noch gar nicht, den Geist als das gute, heilige Leben in den Seelen der Menschen zu setzen; denn wir können den Geist, wie Jesus (im Luc. Ev. XXIV., 49; vgl. Ap.-Gesch. II., 4) gethan, als die Kraft begreifen, die aus der Höhe des Himmels, in welcher der Vater sich vorzugsweise offenbart, stammt und an einem jüdischen Pfingsttage der die Kirche Christi bildenden Gesammtheit der Christusbekenner mitgetheilt [1]) ist: ein Begriff, gegen welchen die Einwände, die sich gegen die obige Fassung des Geistes erheben lassen, nicht erhoben werden dürfen, und welcher auf der anderen Seite des Geistes würdig ist, weil in diesem Begriffe über die Beziehung des Geistes zur Kirche das Fürsichsein des Geistes nicht verloren geht. Die Richtigkeit des Begriffs springt um so mehr in die Augen, als der Geist, so oft er die einzelnen Mitglieder der Kirche, in welchen er ist (1. Krth. VI., 19), bei freier Zustimmung dieser Mitglieder läutert und ethisirt (Joh. III., 5), laut innerer Erfahrung des menschlichen Selbstbewußtseins die Form einer Gotteskraft hat.

---

[1]) Wie Jesus überhaupt der Mittler zwischen Gott und Menschen: so ist auch durch seine Vermittelung, Joh. XV., 16, der Geist denjenigen, die Jesu höhere Würde bekannten, als helfende Macht (s. das παράκλητον a. a. O.) von Gott dem Vater mitgetheilt worden. Die Kirche aber, die von den Empfängern des Geistes gebildet ist, war nicht eine Sonderkirche, eine welche z. B. die im sechszehnten Jahrhunderte entstandene reformirte ist, sondern die ἐκκλησία καθολική (obschon diese Bezeichnung der Kirche erst ziemlich lange nach der Mittheilung des Geistes in der Kirche ihren Ursprung genommen). Wer die ἐκκλησία καθολική erst im zweiten Jahrhunderte entstanden sein läßt, verfährt ungeschichtlich.

Daß der Geist bei dem Besitze solcher Form ein Geist der Wahrheit und der Seligkeit ist, soll nimmermehr in Abrede gestellt werden. Wie wäre es möglich, daß er den von ihm geläuterten und ethisirten Mitgliedern der Kirche wie zur Wahrheit, so zur Seligkeit verhilft[1]), wenn er nicht selbst der Geist der Wahrheit und der Seligkeit wäre? Er würde ja, wenn er nicht ein solcher Geist wäre, unvollkommen sein, mithin, da das Unvollkommene nicht in dem vollkommenen Gotte ist, nothwendig aufhören, der Geist Gottes zu sein. Inzwischen hat die theologische Ethik, je mehr sie Wissenschaft des christlichen, also auch des sündlosen und heiligen Lebens ist, desto mehr die Aufgabe, den Geist Gottes nach der Seite seiner Sündlosigkeit und Heiligkeit hervorzuheben. Gerade der Umstand, daß der Geist seiner Bestimmtheit nach sündlos und heilig ist, macht es erklärlich, daß er in Persönlichkeiten, die mit Freiheit des Willens sich für seine Einwirkungen erschlossen haben[2]), jenes Leben erzeugt.

Ueber den freien Willen des endlichen Menschengeistes.

Die Freiheit, „in ihrer Vollendung gedacht, ist nichts anderes, als der schlechthin selbstbewußt wollende Wille." Diese Ansicht der Freiheit[3]) ist in seelenkundlicher Hinsicht nicht stichhaltig. Sie verwechselt ohne gegenständliche Befugniß Sonderkraft und Unterlage der Sonderkraft. Die Freiheit, mag sie auch in ihrer Vollendung gedacht werden, erscheint dem tieferen Forscher als

---

[1]) Wenn der Geist den von ihm geläuterten und ethisirten Mitgliedern der Kirche zur Wahrheit, d. h. zur tieferen Erkenntniß der (göttlichen) Wahrheit, verhilft: so schließt dieß begreiflicher Weise nicht aus, daß er durch die Wahrheit, d. h. durch eine nicht von großer Tiefe zeugende Erkenntniß der Wahrheit, läutert und ethisirt. Vielmehr vertragen sich diese (natürlich auf einander folgende) Wirkungen des Geistes vortrefflich mit einander.

[2]) Rothe, theol. Ethik, Bd. II., S. 455: „Wo der heilige Geist, d. h. der verklärte oder näher vergeistigte Naturorganismus, d. i. beseelte Leib des Erlösers sein Sein hat, da hat auch dieser selbst sein Sein, oder genauer, da hat auch seine Persönlichkeit ihr Sein." Der Satz ist, abgesehen von der Bestimmung des heiligen Geistes! richtig. Die Bestimmung aber ist unrichtig; denn der heilige Geist des Erlösers bleibt Geist, wenn er auch den Naturorganismus oder Leib des Erlösers verklärt und beseelt. Die Bestimmung ist von einer massiven Haltung, die in dem Worte Gottes und der gesunden Vernunft nicht begründet.

[3]) Ausgesprochen von Rothe a. a. O. Bd. I., S. 277. Vgl. Vatke, dem der Wille, an und für sich betrachtet, sie, d. h. die Freiheit, selbst ist, in der Schrift: „Die menschl. Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttl. Gnade", S. 34.

die eigenthümliche Kraft des Willens, sich für den einen oder den anderen Gegenstand, welcher von dem denkenden Geiste erkannt ist, dergestalt durch sich zu entscheiden, daß, sollten auch tausend Antriebe für die Entscheidung vorhanden sein, bei derselben kein Zwang von Seiten einer fremden Macht obwaltet [1]). Der Wille offenbart sich dagegen als die der Freiheit zu Grunde liegende Bestimmtheit (nicht Bestimmung!) des Geistes, Wirksamkeit zu entwickeln [2]). Freilich kann die Freiheit nicht sein ohne Willen. Eine von dem Willen in der Wirklichkeit gesonderte Freiheit wäre ein bloßes Gedankending (eine Abstraction). Und umgekehrt giebt es keinen Menschenwillen ohne Freiheit. Dem Menschenwillen ist die Freiheit als Kraft angeboren. Allein diese unumstößlichen Thatsachen des menschlichen Geistes berechtigen keineswegs, die Freiheit, möge sie auch in ihrer Vollendung gedacht werden, als den schlechthin selbstbewußt wollenden Willen darzustellen, als waltete zwischen Freiheit und Willen kein wirklicher Unterschied ob. Je mehr dieser Unterschied sich in den Bethätigungen der Freiheit und des Willens herausstellt, desto mehr

---

[1]) Löwenthal: „Es entspricht der Idee des Menschen einzig und allein nur die Handlungsweise, welche zum Zweck und Resultat hat die Freiheit, d. h. das Sichwissen in eigener nothwendiger Bestimmtheit", s. die Schrift: Physiologie des freien Willens, S. 19. In dieser Behauptung ist zunächst das „einzig und allein nur" falsch; denn der Idee des Menschen, sofern dieser Person, entspricht auch die Handlungsweise, deren Ausgangspunkt die Freiheit des Willens ist, und welche dadurch über die Nothwendigkeit hinauskommt. Sodann ist die Behauptung insofern falsch, als die Freiheit für das Sichwissen (des Menschen) in eigener nothwendiger Bestimmtheit erklärt wird. Allerdings kann mit der Freiheit verbunden sein das Wissen des Menschen von sich selbst. Aber einmal ist der Gegenstand des Wissens nicht das Selbst in eigener nothwendiger Bestimmtheit, welche nichts als eine Einbildung ist, sondern das Selbst in der eigenen freien Bestimmtheit, d. h. in dem Willen. Zum Andern bleibt die Freiheit trotz ihrer Verbindung mit dem Wissen des Menschen von sich selbst das, was sie wesentlich ist, d. h. Willenskraft, als welche sie von Gott gesetzt ist.

[2]) Rothe a. a. O. S. 275: „Auf der einen Seite wird das Selbstbewußtsein oder der Verstand durch die Selbstthätigkeit oder den Willen bestimmt, und S. 276: „Auf der andern Seite wird die Selbstthätigkeit oder der Wille durch das Selbstbewußtsein oder den Verstand bestimmt." Wenn in diesen Sätzen durch das mehrmals gebrauchte: „oder" Selbstbewußtsein und Verstand als einerlei, desgleichen Selbstthätigkeit und Wille als einerlei dargestellt werden: so ist dies Verfahren ungerechtfertigt. Das Selbstbewußtsein unterscheidet sich von dem Verstand, wie das Allgemeine von dem Besondern, das im Allgemeinen ist. Und die Selbstthätigkeit unterscheidet sich von dem Willen, wie die Wirkung von ihrer Ursächlichkeit.

muß eingeschärft werden die Wahrheit, daß ein wirklicher Unterschied zwischen beiden vorhanden. Freilich liegt in der nicht stichhaltigen Ansicht, nach welcher die in ihrer Vollendung gedachte Freiheit nichts anderes, als der schlechthin selbstbewußt wollende Wille ist, das negativ Richtige, daß die Freiheit, um welche es sich hier handelt, von jener wesentlich ethischen, d. h. mit dem Gottesgesetz übereinstimmenden, auseinandergehalten wird, die in dem Entbundensein des Menschen von der Sünde (vgl. Joh. Ev. VIII., 36 und 34; Röm. VI., 18; 1 Ptr. II., 16) besteht und eine hochwichtige Seite des christlichen Lebens ist. Doch dieses negativ Richtige läßt sich in unserem Zusammenhange aufrecht erhalten, ohne daß die Freiheit, auf welche es in ihm ankommt, und der schlechthin selbstbewußt wollende Wille unkritisch mit einander vermischt werden. Ich meine in der Weise, daß die Freiheit beschrieben wird als die von mir oben angedeutete Kraft des Willens [1]), als welche sie in ihren selbstständigen Entwickelungen sich herausstellt. Darum, weil die Kraft des Willens, welche Freiheit ist, für etwas wesentlich Ethisches, dessen Herrlichkeit von dem vernünftigen Geiste eingesehen ist, sich zu entscheiden vermag, ist diese Kraft um so weniger schon etwas wesentlich Ethisches, als sie sich auch für die Verneinung dieses wesentlich Ethischen, obgleich das Nichtswürdige der Verneinung dem Geiste nicht verborgen geblieben ist, entscheiden kann.

Man hat nun behauptet, es könne der Wille nicht eine freie Ursächlichkeit, sondern nur eine nothwendige (oder gezwungene) genannt werden. Und die Behauptung [2]) würde treffend sein, wenn der Wille von Ursächlichkeiten, die ihm fremd sind, so zum

---

[1]) Daß Jesus als Ausdruck des Menschenwillens, Matth. VI., 21; XV., 19 *καρδία* gebraucht, ist nicht befremdend. Der Wille offenbart sich, obgleich er seiner Natur nach geistig ist, auch in der *καρδία*, d. h. in dem Herzen, wie in dem ganzen Körper. Jesus mußte, um seinen sinnlichen Zuhörern einigermaßen verständlich zu werden, Geistiges im Körperlichen vorstellen. Ueberdieß war bereits in alttestamentischen Schriften, worin er, wie seine Lehre zeigt, heimisch war, das Wort לֵב, dem das *καρδία* entspricht, in geistiger Beziehung gebraucht worden, Ps. VII., 11.

[2]) Sie stellt sich in Spinoza's ethica heraus, Prt. I., propos. XXXII. Zwar scheint diese Ethik selbst mit der Behauptung in Widerspruch zu stehen, sofern sie an einem andern Orte, s. praefatio der Pars V., handelt de modo sive via, quae ad libertatem ducit, wie auch in propos. XXXVI. schol. dieser Pars von der Freiheit die Rede ist. Indeß schwindet der Schein bei der Rücksichtnahme auf die verschiedenen Begriffe, welche Spinoza mit dem Ausdruck: Freiheit verbindet. Wenn in der Ethik die Freiheit des Willens verneint wird: so besteht dieselbe in der Eigenschaft eines Dinges, durch sich allein zum Handeln bestimmt zu werden, vgl. Pars I., defin. VII.

Handeln bestimmt würde, daß er denselben Widerstand zu leisten nicht vermöchte. Allein, daß kein solches Bestimmtwerden in der Wirklichkeit stattfindet, erhellt daraus, weil dem Geist, der Wille ist, innerlich vergolten wird, je nachdem er gehandelt hat. Ist von ihm in einer mit dem Gottesgesetze des ethischen Lebens übereinstimmenden Weise gehandelt worden: so empfindet er in sich eine Wonne, die den Gesichtszug göttlicher Belohnung hat. Steht das Handeln mit jenem Gottesgesetze in Widerspruch: so durchdringt den Geist ein Mißbehagen, welches das Gepräge göttlicher Bestrafung hat. Eine solche Vergeltung würde unmöglich sein in dem Falle, daß der Wille zum Handeln durch Ursächlichkeiten in der angegebenen Weise bestimmt würde. Ja, abgesehen von dieser Vergeltung, so ist es das Gesetz selbst, welches gegen die Annahme dieses Bestimmtwerdens insofern in die Schranken tritt, als es den Menschenwillen auffordert, ein ethisches Leben zu vollziehen. Das Gesetz könnte diese Aufforderung nicht enthalten, wenn der Wille von fremden Ursächlichkeiten, ohne ihnen widerstehen zu können, bestimmt würde. Ist nun aber ein solches Bestimmtwerden für den Willen nicht vorhanden: so darf der Wille auch nicht als ein nothwendiger (oder gezwungener), sondern bloß als ein freier bezeichnet werden [1].

Wird dagegen dort die Freiheit gesetzt: so ist dieselbe unser Heil oder die Seligkeit, welche in der beständigen und ewigen Liebe gegen Gott, oder (sive) in der Liebe Gottes zu den Menschen besteht, P. V., propos. XXXVI. schol. Der Pantheismus des Spinoza verträgt sich mit dem Setzen der Freiheit in letzterem Sinne, nicht aber mit der Annahme der Freiheit in dem ersteren. Hätte Spinoza dem Menschenwillen die Freiheit zugesprochen, die darin besteht, daß er durch sich allein zum Handeln bestimmt wird: so würde der einzelne Mensch hervorgetreten sein in einer Weise, bei welcher er mehr geworden sein würde, als ein bloßer „modus“ der Einen „substantia“, die dem Spinoza Gott ist, er würde selbst eine substantia geworden sein, wie Gott in seiner Weise eine substantia ist. Der Pantheismus aber kann mit der Vielheit von substantiis nicht zusammen bestehen.

[1]) Wenn also Spinoza l. c. Pars II., propos. XXXV. schol. äußert: „falluntur homines, quod se liberos putant“: so fügt er den Menschen ein Unrecht zu, da diese Meinung der Menschen, weil sie auf tüchtige Gründe sich stützt, keine Selbsttäuschung, vielmehr richtige Ueberzeugung ist. Ja ich muß von dem Gesichtspunkte aus, daß die Wirklichkeit der Freiheit erhärtet ist, sagen, daß Spinoza, wiefern er sich, d. h. seinen Willen für nothwendig erachtete, in einer Täuschung seiner selbst begriffen war. Zwar fügt Spinoza mit Rücksichtnahme auf das „putant“ der Menschen hinzu: „quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur.“ Doch auch in diesem Satze kann ich nur eine Ungerechtigkeit gegen die Menschen erkennen. Wenn diese die Mei-

Das Hochwichtige dieser Bezeichnung erhellt daraus, daß bei ihr die Würde des Menschenwillens als eines gottverwandten aufrecht erhalten wird, während, wenn der Wille für einen nothwendigen, d. h. durch fremde Ursächlichkeiten zum Handeln unwiderstehlich bestimmten ausgegeben wird, es um jene Würde dergestalt geschehen ist, daß der Menschenwille als ein dem Willen Gottes schlechthin unähnlicher erscheint. Freilich ist es gerade dieser Gott, dessen Allwissenheit zur Verneinung der Freiheit des menschlichen Willens benutzt wird. Inzwischen kann eine derartige Benutzung lediglich dann stattfinden, wenn die Allwissenheit in einer dieser wesentlichen Bestimmtheit Gottes nicht entsprechenden, d. h. falschen Weise aufgefaßt wird. Denn die Allwissenheit, ihrer wesentlichen Bestimmtheit gemäß aufgefaßt, verträgt sich mit der Freiheit des Menschenwillens und muß sich mit derselben vertragen, da die Freiheit von dem Gotte, zu dessen Vollkommenheiten die Allwissenheit gehört, ursprünglich geordnet ist. Man sagt: „Sobald die Gottheit weiß, was ich thun werde, bin ich gezwungen, zu handeln, wie sie es weiß.“ Und diese Aeußerung [1]) ist richtig, wenn das Wissen der Gottheit mit einem Be-

---

nung hegen, daß sie (in Betreff ihres Willens) frei sind: so sind sie sich nicht allein ihrer Handlungen bewußt, sondern auch ihres Willens als eines solchen, der trotz der vielen in Gott und Welt vorhandenen Antriebe und Beweggründe zum Handeln sich bei seiner Freiheit zum Handeln selbst entscheidet. Freilich bemerkt Spinoza: „quod ajunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam.“ Allein die Bemerkung ist unstatthaft, da die Menschen, falls sie über sich einigermaßen nachdenken, recht gut sowohl die Beschaffenheit des Willens, als auch die Art begrifflich erkennen, wie der Wille, indem er eine Bestimmtheit des den Leib durchdringenden Geistes ist, den Leib als das Werkzeug bei dem Handeln in Bewegung setzt. Der Zusatz des Spinoza zu seiner Bemerkung: „quid voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes“, ist ein Machtspruch, der als ein nichtiger dargestellt wird durch die Denker, welche gründliche Psychologieen geschrieben haben.

[1]) Sie ist von Göthe ausgegangen in den Gesprächen mit Eckermann, I., 22. Merkwürdig, daß Göthe ein Freund war, wie der in den Banden der Nothwendigkeit liegenden Natur, so auch des dem Naturismus in seinem Gegensatze zur Geschichtsphilosophie huldigenden Spinoza. Göthe hat einmal „in Spinoza's Ethik auf mehrere Wochen seine tägliche Unterhaltung gefunden“, s. Briefe und Aufsätze von Göthe aus den Jahren 1766 bis 1786, zum ersten Mal herausgegeben durch A. Schöll, Weim. 1846, S. 227. Auch der Zeitgenosse Göthe's, Hegel, hat in keinem feindseligen Verhältnisse zu Spinoza gestanden. Die IX. der Jenaer Habilitations-Dissertation Hegel's anhangende thesis lautet: „Principium salutis scientiae moralis est reverentia fato habenda.“ Die Habilitations-Disputation fand am 27. Aug. 1801

stimmen verwechselt wird. Doch zu dieser Verwechselung fehlt es an gegenständlicher Befugniß: denn das Wissen ist eine That göttlicher Erkenntnißkraft; das Bestimmen eine That göttlicher Willenskraft. Wird demnach die Verwechselung nicht vollzogen: so legt sich das Falsche der Aeußerung zu Tage. Indem die Gottheit weiß, was ich und zwar aus meiner freien Willensentscheidung heraus thun werde: so bin ich, weil das Wissen der Gottheit kein Bestimmen, d. h. kein Zwang ist, auch nicht durch die Gottheit gezwungen, zu handeln, wie sie es weiß; sondern ich handle aus freier Willensentscheidung heraus, sowie die Gottheit es weiß. Aus dieser großen Wahrheit erhellt auch das Unwahre der Behauptung, daß, „sobald wir dem Menschen die Freiheit zugestehen, es um die Allwissenheit Gottes gethan" ist[1]). Bei dem Zugeständniß menschlicher Freiheit ist es lediglich gethan um ein solches Vorherbestimmen Gottes in Beziehung auf die menschlichen Handlungen, welches das Gepräge des alten, grauen Fatums hat.

Alle Einwände, die gegen die Wirklichkeit der menschlichen Willensfreiheit erhoben werden, scheitern an der Thatsache, daß der Mensch ein persönliches Wesen ist, d. h. eine Natur, welche aus Geist und Leib besteht. Daß der Mensch ein persönliches Wesen ist, wird hinlänglich sicher gestellt durch die mannigfachen, inneren und äußeren Thätigkeiten, in welchen er sich als ein solches Wesen offenbart. Zu den nothwendigen Bestimmtheiten jedes persönlichen Wesens gehört aber, daß demselben, indem es

---

statt, s. Hegel's Leben, beschrieben von K. Rosenkranz, Berl. 1844, S. 159, vgl. S. 156.

[1]) Rothe a. a. O. I., 120 bemerkt freilich von der Formel, nach welcher „Gott — die freien Handlungen der Geschöpfe bestimmt als freie" vorausweiß, sie „enthalte eine sich in sich selbst widersprechende Behauptung." Aber die Bemerkung ist in dem Falle verfehlt, daß das Vorauswissen Gottes von dem Vorausbestimmen scharf gesondert wird, wie von Seiten des Paulus Röm VIII., 29 geschehen. Der von Rothe für die Bemerkung angeführte Grund, daß das Freie, „sofern es noch willkürlich Freies ist — eben als solches schlechterdings nicht auf absolute und infallible Weise vorausgewußt werden" könne, — ist eine bloße, d. h. nichts beweisende Versicherung; denn das Freie, auch sofern es noch willkürlich freies ist, kann als ein solches recht gut von Gott insofern auf die angegebene Weise vorausgewußt werden, als dieses Vorauswissen und das Vorausbestimmen nicht in Gott einerlei sind. Das Freie hört durch dieses Vorauswissen schlechterdings nicht auf, Freies zu sein. Wohl aber hört das Wissen der Gottheit, falls derselben dieses Vorauswissen, wie Rothe nach dem Vorgange der Socinianer thut, abgesprochen wird, nothwendig auf, ein vollkommenes zu sein.

Geist ist, die Willensfreiheit eignet. Wer diese dem Menschen abspricht, entzieht ihm damit die Würde eines persönlichen Wesens und setzt ihn zu einem Exemplare der menschlichen Gattung herab: ein Verfahren, gegen welches der selbstbewußte Mensch gegründeten Widerspruch einlegen wird.

Ueber das gliedliche Zusammenwirken des heiligen Gottesgeistes und des freien, menschlichen Willens.

Das fromme Gefühl kann die Meinung theilen, daß, wenn der heilige Gottesgeist als Ursächlichkeit des christlichen Lebens in dem Menschen gesetzt werde, für den freien Willen des Menschen als Ursächlichkeit dieses Lebens im Menschen kein Platz mehr sei. Und umgekehrt kann der nüchterne Verstand der Meinung huldigen, es werde, sobald dieser Wille als Ursächlichkeit des fraglichen Lebens dargestellt werde, für jenen Geist als Ursächlichkeit im Menschen kein Platz mehr vorhanden sein. Inzwischen sind beide Meinungen in ihrer beziehungsweisen Einseitigkeit falsch. Für die gesunde Vernunft, die als solche über die Einseitigkeit hinaus ist, liegt es klar zu Tage, daß der heilige Geist und der freie, menschliche Wille zugleich die genannten Ursächlichkeiten in dem Falle wirklich sind, daß der Wille, nachdem er sich für die Vollziehung des christlichen Lebens bei der Ueberzeugung der Vernunft von der Herrlichkeit desselben frei entschieden hat, sich dem heiligen Gottesgeiste hingibt, welcher vermöge seiner unendlichen Liebe den Willen des Menschen zu durchdringen und in ihm zu sein wünscht[1]). Daß der Geist Gottes und der Menschenwille die fraglichen Ursächlichkeiten zugleich sind, ist lediglich dann unmöglich, wenn der Wille infolge dessen, daß er sich für das Vollbringen eines widerchristlichen Lebens bei dem Mangel jener Ueberzeugung der Vernunft bestimmt hat, sich gegen den Geist verkehrter Weise abschließt, so daß der Geist für den Willen ein Jenseits bleibt. Wie aber

---

[1]) Schleiermacher, christl. Sitte, S. 306, Anm.: „Mit dem νοῦς wird der göttliche Geist unmittelbar, mit allem Andern im Menschen nur mittelbar eins.“ Wenn Schleiermacher unter dem νοῦς, d. i. der Vernunft, auch den Willen und das höhere Gefühl, also „den ganzen geistigen Organismus der menschlichen Natur“ (s. den Text Schleiermachers), unter dem „allen Anderen im Menschen“ aber „das Sinnliche“ versteht: so ist gegen den angeführten Satz Nichts einzuwenden. Die Ansicht Schleiermachers, daß dem πνεῦμα „der νοῦς, der Organismus der Intelligenz, viel näher“ ist, „als der mehr sinnlich psychische Organismus und der mit demselben verbundene leibliche“, S. 306, wird Jeder billigen, der das Göttliche des πνεῦμα und das Gottverwandte des νοῦς erkannt hat.

der Wille bei dieser verneinenden Stellung zum heiligen Geiste unwahr ist, so hat er bei jener bejahenden Stellung [1]) den Gesichtszug der Wahrheit.

Das gliedliche Zusammenwirken des Geistes und des Willens bei der Hervorbringung des christlichen Lebens besteht darin, daß, während der Wille an dieser Hervorbringung arbeitet, er dabei von dem heiligen Geiste unterstützt wird. So unterstützt der Geist den Willen, indem er den Willen, wenn dieser bei der Arbeit lässig wird, antreibt, oder ihn, wenn er an Schwäche leidet, erkräftigt, oder, wenn er in Schwanken darüber geräth, was er behufs der Gestaltung des christlichen Lebens zu thun habe, auf den rechten Weg leitet u. s. w. Von solchem gliedlichen Zusammenwirken beider Mächte kann natürlicher Weise nicht die Rede sein, sobald der Wille des Menschen sich jener Arbeit enthält, d. h. schlechthin leidentlich zeigt, oder der heilige Geist Gottes an der Gewährung seiner Unterstützung dadurch gehindert wird, daß der Menschenwille, den der Geist durchdrungen hat und in welchem er ist, Versuchungen der Außenwelt und der Innenwelt zur Sünde unterliegt und sich dem heiligen Geiste entfremdet.

---

[1]) Frauenstädt hat, Berl. 1838, einen Beitrag zu den Grundfragen der gegenwärtigen Speculation unter der Aufschrift: Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, veröffentlicht. Laut S. 54 f. kann „die Einheit von Freiheit und Gnade" „nur diese sein, daß die menschliche Freiheit selbst unter der Gnade begriffen ist." Mit diesem unter der Gnade Begriffenwerden der Freiheit scheint Frauenstädt anzudeuten, daß die Freiheit als Gnade begriffen wird, wie dem Frauenstädt die in Rede stehende Einheit nachher auch die ist, daß „der Mensch zum Glauben und zur Liebe und in beiden zur Seligkeit durch sich nur als durch Gott gelangt." Inzwischen macht sich hier der Verfasser einer Verwechselung des Menschlichen und des Göttlichen schuldig, die, sobald es auf Einheit von Freiheit und Gnade ankommt, unnöthig ist. Die Einheit der Freiheit und der Gnade kann sehr wohl die sein, daß beide in einander sind auf eine Weise, bei welcher die Freiheit ein Vermögen der menschlichen Natur, die Gnade dagegen eine Kraft Gottes bleibt, welche von der Liebe Gottes ohne ein eigentliches Verdienst der menschlichen Natur, der letzteren mitgetheilt ist, indem der Wille der menschlichen Natur für die Mittheilung empfänglich war: eine Empfänglichkeit, die sich z. B. in dem Bitten um die Gnade Gottes kundgibt. Die Möglichkeit solcher Einheit von Freiheit und Gnade leuchtet um so eher ein, sobald das rechte Verhältniß des Endlichen überhaupt (d. h. der Welt) zu dem Unendlichen (d. h. zu Gott) in das Auge gefaßt wird. Die Einheit des Endlichen nnd des Unendlichen kann recht gut ein Ineinandersein beider sein, bei welchem das Endliche seine endliche Natur, das Unendliche seine unendliche Bestimmtheit sich bewahrt.

Zwar hat Fr. Feuerbach, s. die Relig. der Zukunft, Hft. I., S. 16, die Ansicht ausgesprochen, daß der freie Wille „vom Christenthum zum Opfer gefordert werde.“ Indeß ist die Richtigkeit der Ansicht insofern von vorn herein höchst zweifelhaft, als das Christenthum aus dem Judenthum, welches den freien Willen und das gottgeweihte Handeln desselben sehr geltend macht, entsprungen ist. Der Zweifel erscheint um so gegründeter, als das ursprüngliche Christenthum durch und durch Vernunft, die Forderung aber, daß der freie Wille zum Opfer dargebracht werde, deshalb unvernünftig ist, weil, wenn die Forderung vollzogen wird, das von dem Christenthum dem menschlichen Einzelwesen eingeschärfte, also christliche Leben dem Einzelwesen unmöglich so in Rechnung gebracht werden könnte, wie es ihm einst in Rechnung gebracht werden soll, Röm. II., 7. Zwar macht Feuerbach zur völligen Vernichtung alles Zweifels auf die Lehre des Christenthums aufmerksam, „daß alle guten Gaben von Oben kommen.“ Allein daß das Christenthum mit dieser Lehre durchaus nicht jenes Opfer des freien Willens fordert, erhellt aus dem Briefe des Jacobus, worin die Lehre ausgesprochen ist. Zu den guten Gaben ist die Lebensweisheit zu rechnen, Jac. I., 5. Die Lebensweisheit aber wird demjenigen, welchem es an ihr mangelt, laut Ep. I., 5, 6 unter der Bedingung von Gott verliehen werden, daß er mit einem den Zweifel ausschließenden Glauben Gott um die Lebensweisheit bittet, somit eine That des freien Willens vollzieht. Demnach hängt das von Oben Kommen aller guten Gaben von dem Verhalten des menschlichen Willens ab. — Wenn ferner Feuerbach dieß als Lehre des Christenthums darstellt, „daß die guten Werke, welche durch die Menschen geschehen, von Eingebungen Gottes, die bösen Werke von Eingebungen des Teufels herrühren“: so lassen sich für diese Darstellung allerdings Stellen, wie Philpp. II., 13; Ephes. II., 2, vgl. Ap.-Gesch. V., 3; Joh. XIII., 2, anführen. Doch auch diese Lehre schließt nicht die Wahrheit aus, daß der W i l l e der Menschen bei Verrichtung so der guten, wie der bösen Werke betheiligt ist. Wenn die guten Werke durch die Menschen geschehen [1]): so ist es der Wille der

---

[1]) Zwar meint Feuerbach mit Bezugnahme auf die Lehre des Christenthums, „dazu, daß ein gutes Werk durch ihn geschehe, sei er seiner fluchwürdigen, menschlichen Natur nach ganz unfähig.“ Allein die Meinung ist übertrieben. Wenn auch das Christenthum die menschliche Natur in ihrem dermaligen Zustande als eine solche beschreibt, die in Sünde verwickelt und deßhalb würdig sei, von der Gerechtigkeit Gottes mit Strafe oder Fluch heimgesucht zu werden, Röm. VII., 15 f.; Ephes. II., 3; Röm. VI., 23: so hält doch das Christenthum zugleich die große Wahrheit fest, daß diese Natur gottverwandt, Ap.-Gesch. XVII., 29, eben damit aber befähigt sei,

Menschen, von welchem die Menschen veranlaßt werden, Eingebungen Gottes, betreffend die menschliche Verrichtung dieser Werke, Gehör zu geben und dieselben unter dem Beistande Gottes wirklich zu verrichten. Wenn die bösen Werke durch die Menschen geschehen, so ist es der Wille der Menschen, von welchem sie getrieben werden, den auf Verrichtung der bösen Werke bezüglichen Eingebungen des Teufels ihr Ohr zu schenken und die Werke mit Kräften, die von Gott in die menschliche Natur gelegt sind, zu verrichten. Davon aber, daß bei den guten Werken der Wille Gottes, an welchen die Eingebungen Gottes erinnern, und der Wille der Menschen betheiligt sind, ist die Folge, daß diese Werke Werke Gottes und Werke der Menschen sind, vgl. Phlpp. II., 13 und Matth. V., 16, auch XII., 45. Auf der andern Seite werden die bösen Werke dadurch, daß bei ihnen der Wille des Teufels, wie die Eingebungen des Teufels erhärten, und der Wille der Menschen betheiligt sind, nicht bloß Werke des Teufels, sondern auch Werke der Menschen, 1. Joh. III., 8; Evangl. III., 20. „Das beseligende Gefühl eines schönen, edlen Handelns und Strebens" aber kann „dem Christen", dessen Wille [1]) zugleich mit dem Gotteswillen bei diesem Handeln und

---

ein gutes Werk zu wollen, Röm. VII., 19, und, versteht sich mit Hülfe der Gnade Gottes, 1 Krth. XII., 9, zu vollbringen; denn das Christenthum fordert den Menschen zur Sinnesänderung und dazu auf, daß er mit dem Guten das Böse besiege, Mtth. IV., 17; Röm. XII., 21.

[1]) Feuerbach, a. a. O., S. 4, 5, läßt die christliche, insbesondere die evangelische Kirche zu dem, der den Namen eines ächten Christen in Anspruch nehmen will, sagen: „Du darfst — keinen freien Willen haben." Und es ist wahr, daß die evangelische Kirche gewisser Zeiten dem freien Willen nicht hat volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Eine Bekenntnißschrift dieser Kirche, die Concordienformel, behauptet, „qnod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari et cooperari possit, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit", s. die Tittmann'sche Ausgb. der libri symbol. ecclesiae evangelicae, pg. 568. Doch die christliche Kirche wenigstens der Urzeit hat auf das Nichthaben des freien Willens so wenig gedrungen, daß sie in Heilsermahnungen, welche die Kirche ausgesprochen, den Besitz des freien Willens vorausgesetzt hat bei denjenigen Personen, an welche sie Heilsermahnungen gerichtet, vgl. z. B. die Briefe des Johannes und Petrus, d. h. derjenigen Apostel, die zu den Vertretern der Kirche gehören. Je menschlicher die christliche Kirche der Urzeit war — wie oft bezeichnet sich der erhabene Stifter der Kirche als den Menschensohn! Matth. XXIV., 30; XXV., 31 — desto weniger kam es ihr in den Sinn, an denjenigen, der den Namen eines ächten Christen beanspruchen will, die

Streben betheiligt ist, ebensowenig „ganz benommen" sein, als das unselige Gefühl eines ethisch häßlichen, unedlen Handelns und Strebens dem Widerchristen, dessen Wille entsprechend dem Willen des Teufels, in solchem Handeln und Streben sich offenbart, ganz benommen ist. Von dem Gesichtspunkte aus, daß die menschliche Natur persönliche Einheit, muß der Wille dieser Natur auf das Gefühl, obwohl auch umgekehrt! das Gefühl auf den Willen, einwirken. Sonst wäre es um die persönliche Einheit der Natur geschehen.

Die Bejahung des christlichen Lebens.

Das Wesentliche des christlichen Lebens, dessen Erscheinungsformen die genannten guten Werke sind, könnte darin gesucht werden, daß das christliche Leben von der Sünde frei, und bei dieser Verneinung heilig sei[1]. Doch wie wenig diese Bestim-

---

unmenschliche Erklärung zu richten, er dürfe keinen freien Willen haben. Gegner des Christenthums, wie Feuerbach, sollten der christlichen Kirche der Urzeit mindestens die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie jene nicht mit der späteren Kirche zusammenwerfen, deren Orakel Augustinus gewesen ist, welcher dem freien Willen bei der dogmatischen Verherrlichung der göttlichen Gnade nicht hinlängliche Rechnung getragen. So sagt Augustinus: „libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam", s. opus imperfectum (gerichtet contra secundam Juliani responsionem), I., 94.

[1]) Heiligkeit ist bei Weitem mehr als Sittlichkeit. Jene ist die Bestimmtheit des Geistes, bei welcher derselbe, als Begehrungsvermögen begriffen, in seiner Verborgenheit und Offenbarung nach Außen hin auf eine dem Gottesgesetze des ethischen Lebens entsprechende Weise sich bewegt. Diese hingegen ist diejenige Beschaffenheit des Geistes, bei welcher der Geist, gefaßt als Begehrungsvermögen, sich in der Außenwelt mit Anstand bewegt. Heiligkeit und Sittlichkeit als einerlei setzen, heißt unkritisch verfahren. — Zwar ist nach Rothe's Meinung, a. a. O., I., 188, das Sittliche „die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeeignetsein dieser an jene." Und dieser Begriff erinnert an den von Schleiermacher, der in die Fußstapfen Fichte's trat, aufgestellten, vgl. Schleiermacher's Entwurf eines Syst. der Sittenlehre, herausg. von Schweizer. Die Sittenlehre drückt laut S. 59 „in jedem einzelnen Wissen — ein organisches Ineinandersein von Natur und Vernunft als Handeln der Vernunft" aus. Allein wenn auch das Sittliche in dieser Weise gefaßt wird, so fällt es doch mit dem Heiligen nimmermehr zusammen; denn die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeeignetsein dieser an jene ist nicht die Einheit der Persönlichkeit und des das ethische Leben betreffenden Gottesgesetzes als Zugeeignetsein jener an dieses. Und erst die Einheit der letzteren Art bildet

mung genüge, wird daraus klar, daß ein menschliches Einzelwesen ein sündenfreies und heiliges Leben mit göttlicher Hülfe wenigstens beziehungsweise führen kann, ohne damit nothwendig den Namen Christ zu verdienen. Ich erinnere an edlere Heiden des Alterthumes, wie den Sokrates. Allerdings bilden Freiheit von der Sünde, und Heiligkeit eine wesentliche Seite des christlichen Lebens, so daß das Christenthum bei seinen Bekennern diese Eigenschaften fort und fort in Anspruch nimmt, 2 Timoth. II., 19; 1 Ptr. I., 15. Ein christliches Leben, welches mit Sünden und Unheiligkeit reichlich ausgestattet, ist bloß dem äußeren Schein nach christlich, in der Wirklichkeit aber hat es mit dem heuchlerischen der Pharisäer ungemein viele Aehnlichkeit. Inzwischen kommt dabei, daß das Wesentliche des christlichen Lebens lediglich in der Freiheit von Sünde und der Heiligkeit gesucht wird, jenes Wesentliche keineswegs zu seinem vollen Rechte, das Wesentliche wird vielmehr von seiner schönen Eigenthümlichkeit willkürlich entblößt, d. h. verallgemeinert.

Man könnte ferner dieses Wesentliche darin sehen, daß das christliche Leben nicht bloß ein sündenfreies und heiliges, sondern zugleich ein zu Gott sich hinneigendes, von Liebe zu Gott durchdrungenes, in Gott sich vollziehendes, kurz ein religiöses ist. Doch auch diese Bestimmung befriedigt keineswegs schlechthin. Zwar ist sie unstreitig insofern, als bei ihr die religiöse Beziehung aufgehoben wird, tiefer als die erstere, bei welcher lediglich die ethische in der Sonderung von der religiösen hervorgehoben wird. Indeß unterscheidet sich das christliche Leben nach dieser Bestimmung noch nicht von dem jüdischen und muhamedanischen. Auch das jüdische kann, wie das muhamedanische, sündenfrei, heilig, religiös sein. Und es ist, wenn dem christlichen Leben bloß diese Eigenschaften zugesprochen werden, vernünftiger Weise nicht abzusehen, weshalb Juden und Muhamedaner das Judenthum und den Muhamedanismus mit dem Christenthum so oft vertauschen, um ein christliches Leben zu vollbringen. Zwar darf es diesem, indem es ächt christlich sein will, an Freiheit von der Sünde, Heiligkeit und an jener Religiosität, die in dem Glauben an den Einen Gott des Himmels und der Erde ihre Voraussetzung hat [1],

---

das Eigenthümliche des Heiligen, soweit dasselbe im Menschen, wie im Engel, sich ausprägt.

[1] Dieser Glaube findet seinen Haltepunkt in den freien Offenbarungen Gottes. Freilich behauptet Feuerbach, a. a. O. S. 2, es gebe ja „keine sicheren Zeugnisse darüber, daß er sich je auf eine persönliche, in die Sinne fallende, unleugbare Weise geoffenbart habe.“ Inzwischen diese Behauptung erhärtet nur, daß Feuerbach weder mit der Geschichte, noch mit der Natur, in welchen jene sicheren Zeugnisse gegeben sind, sich gründlich beschäftigt hat.

nicht fehlen. Allein so herrlich auch immer diese drei Bestandtheile sind, — sie erschöpfen nicht das ganze Wesen des christlichen Lebens. Der persönliche Christus, zu welchem das fragliche Leben als ein christliches nothwendig eine Beziehung hat, indem es mit dem Glauben an Christum, als der Voraussetzung dieser Beziehung, in Zusammenhang steht, wird wie bei der ersten, so bei der zweiten Bestimmung des christlichen Lebens, die bisher besprochen sind, unverantwortlicher Weise außer Acht gelassen. Christus aber kann Personen, deren Leben bei allem Streben nach Freiheit von der Sünde, Heiligkeit und Religiosität schlechthin keine Beziehung zu Christo hatte, unmöglich als seine Anhänger betrachten. Eine solche Betrachtung würde das Gepräge einer Zudringlichkeit haben, von welcher er trotz seiner Bemühung, Menschen zu fischen, weit entfernt ist.

Der wahre Begriff des christlichen Lebens [1]) wird am besten dann gewonnen, wenn über die bisherigen Bestimmungen desselben dermaßen, daß das an ihnen haftende Richtige ungefährdet bleibt, hinausgegangen wird. Das christliche Leben wird bejaht, wenn eine solche freie Bewegung des Menschenwillens stattfindet, die, indem sie ohne Sünde, heilig und religiös oder fromm ist, Beziehung zu Christo hat. In der Allseitigkeit dieses Begriffs prägt sich die Wahrheit desselben aus.

Was zunächst den Sinn der gewichtigen Ausdrücke: Beziehung zu Christo anlangt: so ist Christus keineswegs als „der zum allgemeinen Leben der Menschheit sich erweiternde" Messias zu fassen. So gefaßt, würde Christus aufhören zu sein, was er ist, der seiner selbst bewußte Messias der Menschheit. Daß er dieser selbstbewußte Messias sei, ergibt sich aus der Regierung der christlichen Kirche, mit welcher er von seinem Vater infolge des freien Ge-

---

Hätte Feuerbach sich mit der Geschichte und Natur gründlich beschäftigt: so würde er die Wirklichkeit der Zeugnisse einräumen.

[1]) Ein Ungenannter, E. B., der unter der Aufschrift: das Christenthum und der christl. Staat, eine Herzens-Ergießung zu Bonn 1849 hat erscheinen lassen, sagt S. 2: „Man könnte sich wahrlich versucht finden, in der Form unseres Dichterfürsten zu fragen:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Christenthum und christliches Leben sei?

Nein! doch Niemand hört's gern; da bleibt es eben geheim!"

Das „Nein" des E. B. ist treffend. Doch das „Niemand" erweist sich als Uebertreibung. Noch gibt es auf Erden Tausende, die solchen Wissensdurst in sich empfinden, daß sie gern hören, was Christenthum, christliches Leben sei. Und solchen Personen bleibt es auch vermöge des heiligen Geistes, welcher schon durch das Wort Gottes der Bibel über das Geheimniß Licht verbreitet, keineswegs geheim.

horsams, den er dem Vater auf Erden unter Leiden geleistet hat, betraut ist, Phlpp. II., 8, 9; Koloss. I., 18. Diese Regierung dürfte unbegreiflich sein, falls nicht derjenige, dem sie übertragen worden, mit Selbstbewußtsein ausgestattet ist. Soll Christus in der Wissenschaft der selbstbewußte Messias bleiben: so muß von der in Rede stehenden Fassung [1]) Umgang genommen werden. Die Wissenschaft kann Christum um so mehr für den selbstbewußten Messias erklären, als mit dieser Erklärung nicht verneint wird, daß Christus unmittelbar und mittelbar, z. B. durch den heiligen Gottesgeist, mit welchem er als Messias von dem Vater gesalbt ist, Ap.-Gesch. X., 38, auf das allgemeine Leben der Menschheit, dafern es für die Einwirkung Christi freie Empfänglichkeit besitzt, einwirkt und es allmählich zu einem christlichen umgestaltet. Zwar ist Christus dermalen mit einem verherrlichten Leibe, Phlpp. III., 21, ausgestattet, wie denn nur ein solcher angemessen ist jenen Gebieten des Daseins, in welchen er vorzugsweise sich jetzt bewegt, Hebr. I., 3. Indeß wird durch jene Thatsache der eigenthümliche Vorzug Christi, daß er der selbstbewußte Messias ist, um so weniger Null, als der Leib Christi damit, daß er verherrlicht ist, nicht aufgehört hat, Leib, d. h. Werkzeug des Selbstbewußtseins, zu sein. Ein verherrlichter Leib ist allerdings geistähnlich, doch darum noch nicht völlig Geist. — Wie steht es aber mit der als Bestandtheil des christlichen Lebens oben gesetzten Beziehung zu Christo? Allerdings wird dieselbe, wie die Praxis lehrt, häufig in einer lediglich äußern, d. h. in einer Gemeinschaft des Menschen mit dem selbstbewußten Messias gesucht, die sich auf gewisse Mienen, Geberden, Redensarten und dergleichen beschränkt. Allein eine solche Gemeinschaft wird von mir unter der fraglichen Beziehung keineswegs verstanden; denn jene ist etwas Halbes, möglicher Weise Geheucheltes, d. h. Pie-

---

[1]) Ludw. Noack sagt §. 147 der spekulat. Religionswissenschaft: „Der zum allgemeinen Leben der Menschheit sich erweiternde und die Weltgeschichte durchdringende Christus, als die wahrhafte Persönlichkeit des Geistes, bildet den Mittelpunkt der Kirchengeschichte.“ Inzwischen würde die Kirchengeschichte etwas anders gestaltet sein, als sie wirklich in ihrer Entwickelung gestaltet ist, wenn der Christus, den Noack im Bewußtsein hat, d. h. der pantheistisch verallgemeinerte! Mittelpunkt der Kirchengeschichte wäre. So würden in diesem Falle in der Kirchengeschichte keine solche Einflüsse Christi auf den Entwickelungsgang der Kirche, die von der Christo eigenthümlichen Persönlichkeit in überraschender Weise zeugen, vgl. z. B. Ap.-Gesch. IX., 5 ff., bemerkbar sein. Die Noack'sche Verallgemeinerung Christi ist wahrlich ein in schlechter Weise Christo dargebrachter Dank dafür, daß dieser als Persönlichkeit an der christlichen Ethisirung und Vergöttlichung des allgemeinen Lebens der Menschheit gearbeitet hat und noch arbeitet.

tistisches, und die Kirche, deren Mitglieder die Beziehung zu Christo, als ihrem Haupte, festhalten sollen, in einen sehr übeln Ruf bei der Welt Bringendes. Vielmehr ist die Beziehung zu Christo als eine innerliche Gemeinschaft des als Wille sich bewegenden Menschen mit diesem Messias aufzufassen, welche, so oft die Gelegenheit, äußere Erscheinung zu werden, sich zeigt, auch äußere Erscheinung wird. Diese Gemeinschaft ist etwas Ganzes, Wahres, der Kirche, bei deren Genossen sie wahrgenommen wird, einen vortheilhaften Ruf in der Welt möglicher Weise Vermittelndes. Ist die Beziehung zu Christo eine bloß äußere Gemeinschaft mit dem selbstbewußten Messias: so hat sie kein Wohnen desselben in dem Herzen des Menschen zur Folge. Erst dann, wenn jene Beziehung eine innere und, wenn es möglich ist, zugleich äußere mit dem Genannten ist, zieht sie ein Wohnen desselben in dem Herzen nach sich. — Endlich ist die Beziehung zu Christo, soweit sie Bestandtheil des christlichen Lebens, nicht als Glaube an Christum, Röm. III., 22, zu begreifen. Der Glaube ist die zuversichtliche Ueberzeugung der Vernunft[1]), daß Christo die höhere, messianische Würde, welche er besitzt, wirklich eigne. Und jene Beziehung, die dem freien Willen anhaftet, wird nur durch diesen Glauben vermittelt. Der Wille kann nicht zu Christo in Beziehung treten, wenn nicht die Vernunft zu dem Glauben an Christum durch Einflüsse der göttlichen Gnade gelangt ist. Die Beziehung zu Christo ist als innere und wo möglich äußere Gemeinschaft des Menschenwillens mit Christo eher Liebe zu demselben. Es ist aber der durch Liebe sich wirksam erweisende Glaube, der in Christo, in den Augen desselben, etwas gilt, Galat. V., 6.

Das christliche Leben ist ferner, indem es Freiheit von der Sünde, Heiligkeit, Religiosität und die Beziehung zu Christo, die letztere in dem von uns erkannten Sinne! zu Bestandtheilen hat, ein vernünftiges. Die Vernünftigkeit wird dadurch erhärtet, daß das christliche Leben dem unleugbaren Bedürfnisse des menschlichen Willens entspricht und insofern wahrhaft menschlich ist. Durch ein Leben, welches nicht christlich ist, wird jenem Bedürfnisse gar nicht oder doch nicht vollständig genügt. Ein solches Leben kann darauf, ein wahrhaft menschliches zu sein, keinen gegründeten Anspruch machen. Der schöne Vorzug der Vernünf-

---

[1]) Treffend Hegel: „Glaube ist auch Wissen, nur in einer eigenthümlichen Form", s. Vorles. über die Philosoph. der Relig., 2. Aufl., Bd. II., S. 321. Ist der Glaube nicht Wissen in eigenthümlicher Form: so ist er Finsterniß, blinder Glaube, Köhlerglaube. Der Zusammenhang von Ueberzeugung und Wissen leuchtet aber von selbst ein. Beide sind Erscheinungen des Erkenntnißvermögens.

tigkeit würde dem christlichen Leben nur dann fehlen, wenn dasselbe das Bedürfniß des Willens nicht befriedigte und unmenschlich wäre. Wer aber wagte, von dem christlichen Leben dergleichen auszusagen, würde demselben schweres Unrecht zufügen. Seine Aussage würde lediglich beweisen, daß ihm der wahre Begriff des christlichen Lebens dunkel geblieben. Zwar ging manchen Gestaltungen des christlichen Lebens in nachapostolischen Jahrhunderten der fragliche Vorzug ab, so denjenigen Gestaltungen, bei welchen an der schlechthinigen Unterdrückung des Willens gearbeitet wurde und welche das widerwärtige Gepräge des Unmenschlichen hatten: Gestaltungen, an denen insonderheit die Geschichte des Mönchsthumes in der Kirche gerade keinen Mangel hat. Allein derartige Gestaltungen des christlichen Lebens sind nicht einerlei mit dem christlichen Leben nach seinem reinen Ansich, wie dasselbe am herrlichsten im neuen Testamente dargestellt ist, Koloss. III., 3; Röm. VI., 11; vgl. V. 4. Und damit, daß gewissen Gestaltungen des christlichen Lebens die Vernunft abgeht, wird dem nach seinem reinen Ansich aufgefaßten, christlichen Leben die Vernunft nimmermehr entzogen. Die Wissenschaft muß, indem sie von der Bejahung oder Führung des christlichen Lebens spricht, entschiedenen Widerspruch erheben gegen den Unverstand, der jene Gestaltungen und das in seinem reinen Ansich auftretende, christliche Leben in Schriften, die auf Bekämpfung, ja Vernichtung des Christenthums ausgehen, kritiklos mit einander vermischt.

Was endlich die wichtige Frage betrifft, ob das christliche Leben das höchste Gut sei? so muß, ehe dieselbe erledigt wird, der Begriff: Gut, und der Begriff: höchstes Gut festgestellt werden. Die Erledigung läßt sich vor solcher Feststellung nicht vollziehen. Den ersten Begriff anlangend, so hat man dasjenige ein Gut genannt, was unsere Kraft zu handeln vermehrt und uns mit Freude unserer Wahrnehmung nach erfüllt [1]). Inzwischen stellt diese Bestimmung des Gutes nicht zufrieden, weil sie das Gute und Nützliche in einander wirft. Zwar ist nicht zu leugnen, daß das Gut, falls wir für seine Heilseinflüsse offen sind, unsere Kraft zu handeln steigert und uns mit Freude, wie von uns wahrgenommen wird, erfüllt. Allein diese Heilseinflüsse des Gutes sind in gegenständlicher Beziehung durch das Wesen des Gutes bedingt, und dieses Wesen wird damit, daß ich jene Heilseinflüsse hervorhebe, wenigstens nicht unmittelbar in das Licht [2])

---

[1]) So Spinoza l. c. P. IV., propos. VIII., demonstr. Unter dem Bösen versteht derselbe dagegen das, was unsere Kraft zu handeln vermindert und uns, wie wir wahrnehmen, mit Traurigkeit erfüllt. Ebenfalls ungenügend!

[2]) G. Hartenstein äußert in der Schrift de ethicae a Schleiermachero propositae fundamento, particul. II., pag. 23: „Objectum voluntatis quod-

gestellt. Der Begriff des Gutes wird dagegen erkannt, wenn ich unter dem Gute dasjenige verstehe, was in sich werthvoll ist. Was in sich keinen Werth hat, darf nicht darauf, ein Gut zu sein, Anspruch machen. Und ist es in den Augen gewisser Menschen dennoch ein Gut: so muß diese Anschauung als eine Schuld menschlicher Verkehrtheit angesehen werden. — Wie steht es aber mit dem Begriff: höchstes Gut? Es ist gesagt worden [1]), daß die „Totalität der unter einander organisch zur Einheit verbundenen besonderen sittlichen Güter — das höchste Gut" sei. Das Unrichtige dieser Auffassung erhellt daraus, daß sie die Idee des höchsten Gutes verletzt, welches als solches in einer „Totalität", oder besser: Gesammtheit von besonderen nicht bloß (sogenannten) sittlichen, sondern auch natürlichen Gütern, die sich je nach der Verschiedenheit ihres Werthes unter einander abstufen, darum das oberste Sondergut bildet, weil es vor allen übrigen Gütern den bedeutendsten Werth hat [2]). Diese Darstellung des

---

libet promiscue bonum dicitur, quia et quatenus appetitur." Indeß wird durch das quia et quatenus appetitur die eigentliche Beschaffenheit des bonum nicht klar. Der Zusatz: „aestimatio rei oritur a voluntate" ist nur halbwahr. Es wird in dem Zusatze außer Acht gelassen, daß die „aestimatio rei" auch von der eigentlichen Beschaffenheit der res abhängig ist.

[1]) Dies sind Worte Rothe's a. a. O. Bd. I., S. 208. Er schließt sich im Wesentlichen Schleiermacher'n an. Diesem ist höchstes Gut „der organische Zusammenhang aller Güter, also das ganze sittliche Sein unter dem Begriff des Gutes ausgedrückt", s. Entwurf eines Syst. der Sittenl., S. 76. Vgl. hiermit S. 101 den Satz: „Das höchste Gut als Inbegriff aller einzelnen Güter ist nur im Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter, indem durch das lebendige Zusammensein derselben die relativen Gegensätze vereint und so das vollkommene Abbild der absoluten Einheit des idealen und realen von der Vernunftseite dargestellt wird." Daß Schleiermacher über den Begriff des höchsten Gutes zwei Abhandlungen in der Berliner Akademie der Wissenschaften 1827 und 1830 gelesen, ist bekannt. Sie sind in den sämmtl. Werken, 3. Abtheil., 2. Bd., S. 446 ff., S. 469 ff., mit Recht wieder abgedruckt.

[2]) „Der Begriff des Höchsten enthält" freilich nach der Meinung Kant's, s. Grundlg. zur Metaphys. der Sitten ꝛc., S. 247, „eine Zweideutigkeit, die, wenn man nicht darauf Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann." Doch die Meinung ist verfehlt, weil der Begriff des Höchsten nach seinem reinen Ansich von der Zweideutigkeit weit entfernt ist. Zwar fügt Kant hinzu: „Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten." Inzwischen ist auch dieser Zusatz nicht wahr, weil das Höchste nur das Oberste bedeuten kann. Allerdings ist möglich, daß Etwas darum das Oberste ist, weil es in sich vollendet ist. Aber die Möglichkeit berechtigt nicht zu dem Satze, daß das Höchste das

höchsten Gutes wird sattsam durch die Sprache gerechtfertigt, die sich als verkörperte Vernunft erweist. Die Idee des höchsten Gutes, welche in der Sprache ihren Stützpunkt hat, bleibt lediglich dann gewahrt, wenn das höchste Gut als oberstes Sondergut festgehalten wird. — Wenden wir uns jetzt zurück zu der Frage: ob das christliche Leben das höchste Gut sei? so müssen wir dieselbe verneinen. Denn es ist Gott selbst, welcher, weil er als vollkommener Geist der werthvollste ist, als das höchste Gut angesehen werden muß. Wer in dem christlichen Leben das höchste Gut erblickt, raubt Gott diejenige Ehre, auf welche er kraft seiner herrlichen Beschaffenheit mit vollem Rechte Anspruch machen kann, die Ehre, als höchstes Gut zu gelten [1]). Gesetzt aber, daß wir unser Augenmerk richten auf die Gegenstände, welche, obgleich von dem allgegenwärtigen Gotte durchdrungen, doch nicht eigentlich göttlichen Wesens sind: so müssen wir sagen, daß unter diesen nicht das christliche Leben, sondern die christliche Kirche das höchste Gut ist; sie ist es, hinter welche alle übrigen Gegenstände der genannten Art an Werth zurücktreten [2]). Zwar bildet das christ-

---

Oberste oder auch das Vollendete bedeuten könne, als wäre das Vollendete außerhalb dessen, was das Oberste ist, befindlich. Selbst bei jener Möglichkeit kann das Höchste nur das Oberste bedeuten. Die in Rede stehende Zweideutigkeit ist von dem Königsberger Philosophen eigenmächtig in den Begriff hineingetragen.

[1]) Dieser Vorwurf trifft auch den sonst tief denkenden Dr. Wirth, der in dem Syst. der speculat. Ethik, 2c. Bd. I., S. 182 behauptet: „Das höchste Gut ist die sittliche Idee gesetzt als das, was die ethische Metaphysik als ihr Wesen erkannte, als absoluter Weltzweck." Wenn übrigens Wirth unmittelbar darauf äußert: „Die Religion schaut es mit Recht als Gott an. Denn es ist das Absolute als wirklicher Geist, die sich zu einer Welt projicirende und in ihr sich beständig reflectirende Idee", so können wir zur Steuer der Wahrheit die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die Religion, dafern sie die wahre ist, das höchste Gut keineswegs darum, weil es bloß als sittliche Idee, als absoluter Weltzweck gesetzt wird, als Gott anschaut. Diejenige Religion, welche diese Anschauung vollzieht, würde sich durch dieselbe als eine falsche darstellen. Die wahre Religion schaut vielmehr deshalb das höchste Gut in Gott, weil er seinem unendlichen Wesen nach weit mehr ist, als sittliche Idee und absoluter Weltzweck. — „Die Mystik des Nikol. Cabasilas vom Leben in Christo", welche zu Greifswald von Prof. Gaß herausgegeben ist, beschreibt Christum nicht übel als „die Verkörperung des höchsten Gutes." Gott, der als absoluter Geist höchstes Gut ist, kommt in Christo, selbst im Körper Christi, zur Erscheinung, Joh. Ev. XIV., 9.

[2]) Nach Rothe's Darstellung, a. a. O. II., 317, ist das Reich Gottes „das concrete höchste Gut, nämlich in seiner Vollendung, also als das thatsächlich vollständige Wiedergeborensein der in sich selbst vollständigen

liche Leben eine bedeutende Seite der christlichen Kirche. Die Kirche würde ohne das christliche Leben ihrer Idee nicht mehr entsprechen, Ephes. V., 27. Inzwischen schließt die Kirche nicht bloß dieses Leben in sich, sondern auch die Grundlage desselben, den christlichen Glauben, sowie auch die Folge des Lebens, welche in der Seligkeit besteht. Mithin ist der Werth des christlichen Lebens geringer, als der Werth der christlichen Kirche, und jenes Leben kann natürlich nicht das höchste Gut sein. Doch soll hiermit nicht verneint werden, daß dieses Leben ein hohes Gut sei. Das Leben muß vielmehr ein solches sein, da das Leben, falls es im Glauben an Jesum Christum vollbracht wird, sündenfrei, heilig, Gott geweiht und mit Christo zusammenhängend ist. Nur das seichte Denken, welches den Werth dieser Eigenschaften des christlichen Lebens nicht durchblickt, kann jene mehr als abgeschmackte Verneinung sich zu Schulden kommen lassen.

Das Ergebniß des christlichen Lebens.

Daß dieses Ergebniß in der Glückseligkeit, d. h. in der Einheit des sinnlichen und des übersinnlichen Wohlseins [1]) bestehen

---

Menschheit aus der Materie (dem Fleisch) in den (heilig-guten) Geist durch den Erlöser, oder, was damit gleichbedeutend ist, das vollständige Von dem Erlöser angeeignetsein der Menschheit, ihr vollständiges Sein Leibgewordensein." Neu ist das Wesentliche dieser Darstellung nicht. Baumgarten Crusius sagt Lehrb. der chr. Sittenlehre, S. 197: „Die allgemeine Bestimmung der Menschheit oder ihr höchstes Gut besteht — in der immer reiner, vollständiger und allgemeiner begründeten Herrschaft des Sittengesetzes. Sie ist in dem christlichen Bilde vom göttlichen Reiche auf Erden klarer zugleich und erhabener ausgesprochen worden, als es sonst und bis dahin in der alten Welt geschehen war." Und Schleiermacher, christl. Sitt., S. 78, lehrt in Beziehung auf die Erlösung durch Christum, welche Schleiermacher'n das höchste Gut ist: „Wenn diese in dem menschlichen Geschlechte nur dargestellt wird durch das Reich Gottes, so ist also das Reich Gottes das höchste Gut oder für den Einzelnen ein Ort im Reiche Gottes ꝛc." Es ist einzuräumen, daß, falls das Reich Gottes und die Kirche Christi als Gemeinschaften gesetzt werden, die im Wesentlichen einerlei sind, auch das Reich Gottes für das höchste Gut erklärt werden darf. In der That ist das Reich Gottes, dafern es im engern Sinne gefaßt, d. h. als die von dem Vater im Sohne geleitete Genossenschaft des christlichen Glaubens, Lebens und Heils betrachtet wird, Röm. XIV., 16, von der Kirche im Wesentlichen nicht verschieden.

[1]) Rothe, a. a. O. Bd. II., S. 346, meint freilich: „Die Glückseligkeit ist der Totalreflex des gesammten sittlichen Seins des Individuums in seinem Selbstbewußtsein als individuellem, eine Bestimmtheit seines alle

müsse, darf nicht angenommen werden. Es ist sehr denkbar, daß das christliche Leben nicht das sinnliche, sondern bloß das übersinnliche Wohlsein zum Ergebniß hat in Personen, welche an körperlichen Schmerzen leiden, von dem widerchristlichen, z. B. heidnischen Staate verfolgt werden u. s. w., dergestalt, daß körperliche Schmerzen, staatliche Verfolgungen, Hindernisse für das christliche Leben werden, auch ein sinnliches Wohlsein zu erzeugen. Die Kirchengeschichte erhärtet in zahllosen Fällen die Wirklichkeit dieser Erscheinung. Wo aber das christliche Leben nicht das sinnliche, sondern bloß das übersinnliche Wohlsein hervorbringt, da kann von dem Vorhandensein der Glückseligkeit als von einer Nothwendigkeit nicht mehr die Rede sein. Dagegen hat der Satz nichts Gewagtes, es müsse das in Rede stehende Leben in der Seligkeit sein Ergebniß haben, sofern dieselbe übersinnliches Wohlsein, d. h. Geistesfreude [1]) ist. Da nämlich das Mitglied der Kirche, in welchem das christliche Leben seine Wohnstätte gefunden, eine persönliche Einheit bildet, in welcher auch der Wille und das höhere Gefühl so eng mit einander zusammenhängen, daß Bestimmtheiten des Willens zu Ursächlichkeiten von Bestimmtheiten des Gefühls und umgekehrt werden: so kann es nicht

---

einzelnen Lebensmomente begleitenden, allgemeinen, individuellen Lebensgefühls." Daher kann Rothe, I., 348 sagen: „Die wahre Glückseligkeit ist wesentlich Begeisterung." Doch diese Erklärung der Glückseligkeit leidet an Einseitigkeit, sofern sie in dem Worte lediglich den Sylben: Seligkeit, nicht aber der Sylbe: Glück gebührende Rechnung trägt. Hätte die Erklärung beiden Sylben gebührende Rechnung getragen: so würde sie allseitig geworden sein und damit wahr.

[1]) Marheineke'n, a. a. O., S. 610, ist „das absolute Leben in der Weisheit und Heiligkeit — die Seligkeit und ebendamit auch das ewige Leben." Diese Bestimmung erinnert daran, daß Bewohner Marburg's zu einer an das kurfürstl. Consistorium der Provinz Oberhessen erlassenen Erklärung, betreffend „das Verhältniß der Lichtfreunde zur protestantischen Kirche", sagen, sie müßten „die Seligkeit allein in das immer gegenwärtige Erkennen des göttlichen Wesens und in die Gerechtigkeit und Liebe des Menschen gegen die Menschen setzen." Marheineke verwechselt gleich den Bewohnern Marburg's Momente, welche der Seligkeit vorausgehen, mit der Seligkeit selbst. Eine solche Verwechselung mag auf dem volksthümlichen Gebiete statthaft sein; auf dem wissenschaftlichen ist sie unstatthaft. — Von den vier Schriften des Joh. Rusbroek, die in niederländischer Sprache, und mit einer Vorrede C. Ullmann's begleitet, durch v. Arnswaldt zu Hannover 1848 herausgeg. sind, heißt die vierte: Der Spiegel der Seligkeit. Natürlich findet sich auch in der vierten der mystische Hauch, welcher die drei vorhergehenden beseelt, indem sie die Zierde der geistlichen Hochzeit, den funkelnden Stein und die vier Versuchungen zu Gegenständen haben.

fehlen, daß, sobald das christliche Leben im Glauben an Christum die Bestimmtheit des jenem Mitgliede der Kirche eignenden Willens geworden, das christliche Leben die Seligkeit erzeugt, welche als übersinnliches Wohlsein die Bestimmtheit des Gefühls bildet, Jac. I., 25; Röm. V., 21. Die persönliche Einheit eines Mitgliedes der Kirche müßte Null sein, wenn nicht das christliche Leben desselben die Seligkeit nach sich zöge. Zwar ist das christliche Leben, soweit es im Diesseits zur Erscheinung kommt, nicht schlechthin sündlos, und eben darum nicht schlechthin heilig, gottgeweiht und mit Christo verwachsen, indem die Erbsündhaftigkeit in dem Christen noch vorhanden und in unbewachten Augenblicken sich zu Thatsünden fortentwickelt. Folglich kann auch die Seligkeit, die im Diesseits durch ein solches christliches Leben auf dem Glaubensgrunde vermittelt wird, keine vollendete, sondern nur eine beziehungsweise sein. Inzwischen wird die Seligkeit in dem Jenseits, auf welches das Diesseits als solches hinweiset[1]), das Gepräge der Vollendung haben, weil die Bedingung der Seligkeit, das christliche Leben, im Jenseits, wo nicht bloß der Glaube, sondern auch die Erbsündhaftigkeit aufhören wird, das in der Erscheinung sein wird, was es seinem vollendeten Begriffe nach bereits ist[1]), d. h. schlechthin sündlos, daher auch schlechthin heilig, gottgeweiht und mit Christo verwachsen. Die unvollkommene Seligkeit des Diesseits ist ein Vorschmack von der vollendeten des Jenseits.

---

[1]) Wenn Feuerbach, Relig. der Zuk., Hft. I., S. 26 behauptet: „Der Fromme erheischt zu seinem Frieden die ewige Dauer seiner Seele; die christliche Religion verspricht ihm die Unsterblichkeit": so ist die Behauptung treffend. Setzt aber Feuerbach hinzu, „die Philosophie" „verspreche" sie ihm (dem Frommen) „nicht": so ist der Zusatz bloß beziehungsweise richtig. Die Philosophie der Unvernunft, d. h. die (angebliche) Philosophie des bloßen Verstandes und der Sinnlichkeit, verspricht allerdings dem Frommen die Unsterblichkeit nicht; dieser Philosophie geht mit der Vernunft das Vermögen ab, die Wirklichkeit der Unsterblichkeit, d. h. eines übersinnlichen Gutes, zu erkennen. Und eine solche Philosophie ist diejenige, welcher Feuerbach laut seiner Religion der Zukunft huldigt. Die Philosophie der Vernunft dagegen, d. h. der gesunden, verspricht dem Frommen die Unsterblichkeit, wie denn diese Philosophie in der Vernunft die Kraft besitzt, die Wirklichkeit der Unsterblichkeit wahrzunehmen. „Der Abscheu, den", wie Feuerbach bemerkt, „der Fromme gegen die ruchlose Philosophie hat", ist lediglich in dem Falle gerecht, daß jener die Philosophie der Unvernunft zu seinem Gegenstande hat. Dagegen ist der Abscheu ungerecht, wenn er in der (vermeintlich) ruchlosen Philosophie die Philosophie der Vernunft zum Beziehungspunkte hat.

Darf nun das christliche Leben um seines nothwendigen Ergebnisses willen, das in der Seligkeit besteht, von dem menschlichen Einzelwesen vollzogen werden? Puristen auf dem ethischen Gebiete werden die Frage verneinend beantworten, indem sie die Meinung hegen, daß jenes Leben, wegen dieses Ergebnisses vollzogen, eine unreine Gestalt gewinne. Den Puristen ist lediglich dasjenige christliche Leben, welches um sein selbst willen vollzogen wird, ein reines. Indeß müssen wir die verneinende Beantwortung für ungerechtfertigt und deßhalb haltlos erklären. Das christliche Leben schließt nicht bloß dann, wenn es um sein selbst willen, sondern auch in dem Falle, daß es seines Ergebnisses wegen vollzogen wird, Reinheit in sich; denn die das Ergebniß bildende Seligkeit ist, weil sie dem Keime nach im christlichen Leben enthalten und als Entwickelung die nothwendige Folge dieses Lebens ist, an sich ohne ethischen Schmutz. Eine den ethischen Schmutz in sich tragende Seligkeit würde keine wahrhafte Seligkeit mehr sein. Es ist demnach unmöglich, daß, wenn das christliche Leben um seiner Seligkeit willen geführt wird, es durch denselben verunreinigt werde. Folglich müssen wir es für erlaubt halten, das fragliche Leben auch wegen seines Ergebnisses zu vollbringen. Wir bewegen uns mit dieser Aeußerung völlig auf dem Boden des Christenthums [1]). Diese Religion bestimmt häufig die Seligkeit als den Beweggrund jenes Lebens, Matth. V., 3 ff.; Galat. VI., 9. — Zwar könnten die Puristen, um ihre Verneinung der obigen Frage zu begründen, sagen, falls das christliche Leben seines Ergebnisses halber vollbracht werde, so sei es selbstsüchtiger Art und deswegen unrein. Und wir müssen zugestehen, daß jenes Leben in solchem Falle selbstsüchtiger

---

[1]) Vom Christenthume ist das Hegelthum auseinanderzuhalten. Nach S. 57 der philosoph. Propädeutik, die von dem Vater des Hegelthums ausgegangen, sind „überhaupt nicht die Folgen zum Princip der Handlung zu machen.“ Allein es ist vernünftiger Weise nicht wohl abzusehen, warum nicht die Folgen zum Principe (d. h. zum Beweggrunde) der Handlung gemacht werden dürfen, sobald hierbei das ἦθος zu seinem vollen Rechte kommt. — Zwar fügt Hegel hinzu: „Die Folgen einer Handlung sind zufällig, weil sie ein äußerliches Dasein sind, das von anderen Umständen abhängt oder aufgehoben werden kann.“ Doch gesetzt, die Folgen wären zufällig: so würde dieß kein Hinderniß sein, sie zum Principe der Handlung zu machen, falls dabei dem ἦθος geziemende Rechnung getragen werden könnte. Im Uebrigen ist das „Gesetzt“ nicht mit: „Zugegeben“ einerlei. Daß die (sämmtlichen) Folgen einer Handlung zufällig sind, darf nicht zugegeben werden. Es gibt Folgen, welche den Gesichtszug der Nothwendigkeit haben, weil sie aus der Handlung als solcher zu einem äußern Dasein sich fortentwickeln und das innerliche Wesen der Handlung ins Licht stellen.

Art sei; allein da diese Selbstsucht nicht mit einem göttlichen Gesetze in Widerspruch steht, und bei dieser Selbstsucht das menschliche Einzelwesen ein gottgeweihetes oder gottliebendes sein kann: so wird das christliche Leben dadurch kein unreines, daß es, wegen seines Ergebnisses geführt, selbstsüchtiger Natur wird. Das Leben würde hierdurch bloß dann unrein werden, wenn die fragliche Selbstsucht einem Gottesgesetze widerspräche, und bei derselben der Mensch kein gottgeweiheter mehr wäre. Mithin ist der letztere Grund, von den Puristen für ihre Verneinung der Frage angeführt, nicht stichhaltig. In ihm wird die wahrhaft edle Selbstsucht, die damit, daß der Mensch ein gottgeordnetes Selbst ist, nothwendig zusammenhängt, — mit der unedlen Selbstsucht, welche auf solchen Zusammenhang keinen Anspruch hat, unklarer Weise verwechselt.

Zweiter Theil.

Von der Verneinung des christlichen Lebens.

Vorbemerkungen.

Daß das christliche Leben, dessen großartiger Begriff im ersten Theile der Wissenschaft dargestellt ist, auf dem Gebiete der Erscheinung thatsächlich verneint werden müsse, ist eine übertriebene Lehre. Es ist die Möglichkeit vorhanden, daß das genannte Leben thatsächlich nicht verneint, d. h. lediglich bejaht wird. Diese Möglichkeit ist die Unterlage des Umstandes, daß Jesus, wie die bewährte Geschichte hinlänglich bezeugt, ohne Sünde, heilig, gottgeweiht und dergestalt gelebt hat, daß in ihm der Messias zur Erscheinung kam. Die Wirklichkeit dieses, d. h. des christlichen Lebens in Jesu, welche einen jeden, der für ethische Schönheit ein offenes Auge hat, mit Bewunderung erfüllt, würde nicht zu Stande gekommen sein, hätte sie nicht in der Möglichkeit ihre Unterlage gehabt. An jener Lehre, welche sich in ihrer Uebertreibung als unwahr darstellt, haftet bloß die beklagenswerthe Wahrheit, daß die Verneinung des christlichen Lebens vielfach vollbracht ist, wie das Vorhandensein der Sünde, Unheiligkeit, Gottentfremdung und des Mangels an rechter Einheit mit Christo in vielen tausend Personen, die sich auf dem Gebiete der Kirche bewegen, erhärtet. Das Bekämpfen dieser Verneinung bildete, wenngleich nicht allein, doch auch den Zweck, welcher von Paulus in den praktischen Abtheilungen seiner bedeutenderen Sendschreiben, z. B. des an die Römer gerichteten, angestrebt wurde. Wer leugnet, daß jene Verneinung trotz dieser, in nachapostolischen Jahrhunderten von Ehrenmännern wiederholten Bekämpfung da sei, ist in arger Selbsttäuschung begriffen, 1. Joh. I., 8.

Man könnte glauben, daß, weil die theologische Ethik die Wissenschaft des christlichen Lebens sei, in ihr die Verneinung dieses

Lebens nicht besprochen werden dürfe [1]). Doch das Falsche dieses Glaubens läßt sich ohne Schwierigkeit darthun. Soll die Ethik das Gepräge der Vollständigkeit haben: so ist in ihr Alles, was in ihrem Grundgedanken aufgehoben ist, zu entwickeln. Geschieht das nicht: so geht der Ethik jenes Gepräge ab. Nun aber findet sich in ihrem Grundgedanken, wiefern derselbe die Wiederherstellung des christlichen Lebens aus der Verneinung seiner Bejahung betrifft, offenbar die fragliche Verneinung. Folglich muß dieselbe in der Ethik Gegenstand der Besprechung werden. Dieses Verfahren ist um so statthafter, als dem alten Sprüchworte: opposita oppositis illustrantur, entsprechend! die Bejahung des christlichen Lebens, mit welcher der erste Theil der Ethik zu thun hatte, durch die Verneinung, welche den Vorwurf des zweiten bildet, in's Licht gestellt, und andererseits jene Abhandlung von der Wiederherstellung des christlichen Lebens, mit welcher der dritte Theil sich beschäfftigt, erst dadurch ermöglicht wird, daß die Besprechung der Verneinung voraufgeschickt ist.

Die Verneinung besitzt in dem Fürsten dieser Welt, Joh. XIV., 30, und in dem freien Willen des Menschen ihre Ursächlichkeiten, während sie die Unseligkeit zum nothwendigen Ergebniß

---

[1]) Was die protestantische Ethik insbesondere anlangt: so äußert Merz, daß „eben, weil das Böse nur als ein Verschwindendes in" ihr „Geltung habe, ihm keine abgesonderte Berücksichtigung, sondern nur eine beiläufige zu Theil werden dürfe." Inzwischen ist die Aeußerung nicht treffend. Zwar verdient es Anerkennung, daß sie hinausgeht über die Meinung Schleiermacher's, nach welcher „der Gegensatz von gut und böse außer" der Sittenlehre fällt, s. Entw., S. 53: eine Meinung, die mit der a. a. O. Anm. b ausgesprochenen Behauptung Schleiermacher's schlecht übereinstimmt, „man könne sagen, die Ethik sei die Darlegung des Guten und Bösen im Zusammensein beider." Und daß das Können hier die Bedeutung des Dürfens hat, ergibt sich daraus, weil Schleiermacher'n ebendaselbst die Ethik die Entwickelung des Gegensatzes von gut und böse ist. Indeß ist die Aeußerung des Dr. Merz des Tadels werth, weil dem Bösen eine abgesonderte Berücksichtigung von dem Gesichtspunkte aus in der protestantischen Ethik zu Theil werden muß, daß es in dieser Ethik, sofern dieselbe mit der christlichen zusammenfällt, als das dem Guten im Diesseits fort und fort laut dem Zeugniß der Geschichte wirklich gegenüberstehende Moment Geltung hat. Freilich stützt sich nach der Ansicht des Merz die protestantische Ethik auf 2. Kor. 5, 17. Und mit Recht! Doch übersieht Merz, daß, wenn hier von dem in Christo seienden Menschen gesagt wird, er sei eine neue Schöpfung, das Alte sei an ihm vergangen, der Mensch mehr nach der Idee, als nach der Wirklichkeit beschrieben wird. Nach der Wirklichkeit bleibt an ihm manches Alte. Vgl. Merz, Syst. der christl. Sittenlehre 2c., S. 107, Anm.

hat. Die Natur der Verneinung, welche ohne das Zusammenwirken jener beiden Mächte keine Wirklichkeit hat, und ohne dieses Ergebniß für den Menschen leicht unerkannt bleibt, liegt zwischen den Ursächlichkeiten und dem Ergebniß mitten inne. Wir werden daher, ehe wir die Verneinung als solche darstellen, von den Ursächlichkeiten derselben und, nachdem wir die Verneinung werden dargestellt haben, von dem Ergebniß handeln.

Die Ursächlichkeiten der Verneinung des christlichen Lebens.

Daß die Verneinung hervorgebracht wird, ist durch den Fürsten dieser Welt und den freien Willen des Menschen dermaßen bedingt, daß beide Mächte in Beziehung zu einander stehen. Von welcher Beschaffenheit die Beziehung sei, wird erst recht klar, wenn das Wesen des Fürsten dieser Welt und des freien Menschenwillens in das Licht gestellt ist. Folglich müssen wir dieses doppelte Wesen in das Licht stellen, bevor wir auf die in Rede stehende Beziehung tiefer eingehen.

Der Fürst dieser Welt, nach seinem Wesen betrachtet.

Der Fürst dieser Welt ist natürlich in der Ethik nicht als der Gott, welcher der vollkommene Geist ist, zu begreifen. Der Fürst dieser Welt bildet vielmehr den entschiedenen Gegensatz gegen diesen Gott. Der Fürst muß aufgefaßt werden als der Teufel (*διάβολος*, Joh. VIII., 44), sofern dieser das Haupt eines sündhaften, unheiligen, gottentfremdeten, auch widerchristlichen Gemeinwesens ist, dessen Genossen Vernunftgeschöpfe, d. h. Dämonen und Menschen [1]) sind, Ephes. II., 2; VI., 12. Jede andere

---

[1]) Rothe, a. a. O. II., 242: „Vermöge ihrer sündigen Depravation steht die natürliche Menschheit in einem bestimmten Verhältniß zu dem bösen Geisterreich. Sofern wir nämlich unserer irdischen Schöpfung schon andere Schöpfungskreise vorangehend denken, müssen wir auch innerhalb dieser eine letztlich in der Abnormität verharrende, also eine unwiderbringlich böse sittliche Entwickelung persönlicher Einzelwesen wenigstens als möglich annehmen. Eine solche unverbesserlich abnorme Entwickelung nun kann — eine relative Vollendung und ein approximativ geistähnliches, ein geistartiges Sein desselben" (d. h. des persönlichen Einzelwesens) zu ihrem Resultate haben. „Solche als geistartig aus dem materiellen Leben geschiedene persönliche Einzelwesen können auch nach dem sinnlichen Tode wieder zu einem wirklichen Leben auferstehen, sofern es ihnen nämlich gelingt, die einzelnen geistartigen Elemente ihres Seins wenigstens approximativ zu organisiren und somit einen Naturorganismus, einen beseelten Leib wieder

Fassung würde ganz gewiß mit dem neuen Testamente in hellen Widerspruch gerathen. Zwar ist der Weltfürst oder der Teufel häufig zu etwas Unpersönlichem verallgemeinert worden, indem er z. B. für das „Grundböse" und den „Inbegriff — alles in der Welt zerstreuten Bösen" [1]) erklärt ist. Doch wie verfehlt solche Verallgemeinerung sei, ergibt sich daraus, daß der Teufel offenbar als Person auftritt, wenn er, wie Jesus lehrt, in der Wahrheit, die in dem Teufel nicht ist, nicht steht, die Lüge aus seinem Besitzthume ausspricht, und der Vater, d. h. die Ursächlichkeit der Lüge ist, ja der Menschenmörder von Anfang an, Joh. VIII., 44. Vgl. hiermit die Lehre des Apostels Johannes, nach welcher der Teufel von Anfang an sündigt, 1. Br. III., 8. Wenn man von dem Gedanken an den Teufel, als den Fürsten dieser Welt, den Lügner, Menschenmörder u. s. w. gesagt hat: er sei „in der Tradition aller Völker" und „der einfache und wahre Inhalt dieses Gedankens sei von den poetischen Ausschmückungen, sinnlichen Verkörperungen und willkührlichen Vorstellungen zu unterscheiden" [2]): so ist gegen diese Behauptung Nichts zu erinnern. Doch steht so viel fest, daß der einfache und wahre Inhalt dieses Gedankens nicht aufrecht erhalten wird, wenn man eine Verallgemeinerung mit dem Teufel vorzunehmen sich erlaubt, bei welcher es um ihn als Person geschehen ist. Soll jener Inhalt aufrecht erhalten werden: so ist er von den genannten Ausschmückungen, Verkörperungen, Vorstellungen mit Sorgfalt dermaßen zu unterscheiden, daß der Teufel als Person,

---

zu erlangen, — was in demselben Maaße leichter ausführbar ist, je böser sie sind, und je durchgreifender sie mithin das Böse in sich systematisirt haben. — Solche wieder aufgelebte geistartige persönliche Wesen sind dann zwar engelartige Wesen, aber böse — sie sind Dämonen." Diese Darstellung gehört zu jenen zahlreichen theosophischen Einbildungen, die sich in Rothe's Ethik herausstellen. Die „wieder aufgelebten, geistartigen, persönlichen Wesen" sind damit, daß sie böse sind, nicht Dämonen, sondern menschliche Wesen, die mit den Dämonen Aehnlichkeit haben. Es ist unmöglich, daß jene wieder aufgelebten, geistartigen, persönlichen Wesen vermöge ihrer sündigen „Depravation" aus Menschen zu Dämonen werden. Und gesetzt, die Unmöglichkeit wäre nicht vorhanden, so bezweifeln wir, daß diese Wesen vermöge solcher „Depravation" Dämonen werden möchten; denn jedes geschöpfliche Wesen hat an der Erhaltung seiner eigenthümlichen Natur von vorn herein ein Wohlgefallen.

[1]) Worte Marheineke's auf S. 144 der 2. Aufl. seines Lehrb. des christl. Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien.

[2]) Worte Marheineke's a. a. O.

versteht sich als böse [1]), begriffen wird [2]). Nur auf diese Art hütet sich die Wissenschaft vor dem Mißgriff, den Teufel als einerlei zu setzen mit demjenigen, an dessen Hervorbringung der Teufel bedeutenden Antheil hat. Daß „auch nach der Schrift seine Hauptthätigkeit in das menschliche Bewußtsein versetzt" ist, und daß „des Frommen Gebet ihn entwaffnen und entfernen kann", wie man mit Bezugnahme auf 2. Kor. IV., 4; Jac. IV., 7 u. a. Stellen gesagt hat [3]), schließt nicht aus, daß der Teufel Person [4]) ist. Vielmehr haben jene Schriftwahrheiten in dem Dasein des Teufels als einer Person ihre nothwendige Voraussetzung. Es ist das Eigenthümliche einer Person, Hauptthätigkeiten zu entwickeln, desgleichen entwaffnet und entfernt werden zu können.

Freilich ist behauptet worden, daß „in der Annahme eines persönlich daseienden Teufels — immer ein versteckter Manichäismus liege." Und wenn man den persönlich daseienden Teufel zugleich als ein ewig aus sich selbst seiendes Princip begreift, wie Gott als persönlich seiend auch ein ewig aus sich selbst seiendes Princip ist: so liegt allerdings in jener Annahme ein versteckter Manichäismus, d. h. ein „absoluter, unüberwindlicher Dualismus" [5]). Allein zu jener Auffassung des Teufels ist auf

---

[1]) Der Teufel heißt Matth. XIII., 19; Ephes. VI., 16; 1. Joh. V., 18; II., 13 ὁ πονηρός. Die Redeform ἀγγέλων ἁμαρτησάντων, 2. Petr. II., 4, schließt den Teufel nicht aus.

[2]) Hegel, der Meister Marheineke's, bringt es bloß bis zur Personification des Teufels, indem er (Vorles. über die Philos. der Relig., herausg. von Marheineke, Th. II., Aufl. 2, S. 261) von dem Menschen spricht: „Die Natürlichkeit des Willens ist näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dieß Böse personificirt auf allgemeine Weise ist der Teufel."

[3]) Marheineke a. a. O.

[4]) De Wette, s. chr. Sittenlehre, Th. I., S. 127, denkt sich den Teufel als „einen Geist ohne Körper." Doch mit Unrecht. Endliche Wesen können auch als Geister nicht ohne Körper bestehen. Der Teufel ist aber, sofern er geschaffen ist, ein endliches Wesen. — Daß er und seine Dämonen, Epheser VI., 10, als πνευματικὰ τῆς πονηρίας, d. h. als Geistwesen, denen die Schlechtigkeit anhaftet, geschildert werden, ist nicht nothwendig eine Verneinung des Besitzes von Körpern, die den Gebieten des Daseins, in welchen der Teufel und seine Engel sich bewegen, entsprechen und aus feineren Stoffen, als aus menschlichem Blute und Fleisch, bestehen.

[5]) Wir führen Worte von Steffens an aus der christl. Religionsphilos. Th. II., S. 21, 5. Wenn Steffens, wo er von der Annahme eines persönlich daseienden Teufels spricht, noch äußert: „Es ist fast unvermeidlich,

dem Standpunkte des reinen Christenthums nicht die geringste Berechtigung vorhanden. Dem Christenthume zufolge sind alle persönlichen und unpersönlichen Dinge, die nicht Gott sind, dermaßen aus Gott, Röm. XI., 36, daß sie durch das Wort Gottes, d. h. durch Gott, wie er sich frei offenbart, geworden, Joh. Ev. I., 2, vgl. V. 1. Nun gehört aber der Teufel zu den persönlichen Dingen. Folglich muß auch er aus Gott sein und durch das Wort desselben geworden. Mit der göttlichen Schöpfung aller Dinge nahm aber, obgleich die Schöpfung an sich das Gepräge der Ewigkeit hat, die Zeit ihren Anfang. Mithin muß auch bei der göttlichen Schöpfung des Teufels die Zeit betheiligt gewesen sein. Zwar muß, da alle von Gott geschaffenen Dinge ursprünglich sehr gut waren, 1. Mos. I., 31, der Teufel gleichfalls als ein sehr gutes geschaffen sein. Allein von dem Gesichtspunkte aus, daß er seinem geistigen Wesen nach, Ephes. II., 2, mit freier Selbstbestimmung bei seiner Schöpfung ausgestattet war, wird ein solcher zeitlicher Fall des Teufels, infolge dessen er böse geworden, begreiflich. Je weniger das sehr Gute, mit welchem er bei seiner göttlichen Schöpfung ausgestattet ist, ein schlechthinniges war — das schlechthinnige Gute eignet lediglich Gott! — desto erklärlicher wird es, daß der Teufel durch verfehlten Gebrauch seiner freien Selbstbestimmung jenen zeitlichen Fall gethan. Ist aber nach dieser Darstellung der Teufel bei seinem persönlichen Dasein kein ewig aus sich selbst seiendes Princip: so darf die Behauptung, daß in der Annahme eines solchen Teufels ein versteckter Manichäismus liege, für eigenmächtig erklärt werden. — Freilich hat man, indem man das alte Philosophem vom Teufel dahin bestimmte, daß der Teufel nichts sei, „als der freie Hang zum Bösen, absolut gedacht, als Substanz und Person", bemerkt: „Dieser Gedanke ist — in sich selbst widersprechend: das Böse kann gar nicht absolut sein, weil es nur im Gegensatz des Guten

---

dann anzunehmen, daß er als ein daseiender auch ein real thätiger sei, der etwas über Gott und über das Göttliche in uns durch eine Gott fremde Gewalt vermag": — so ist die Aeußerung keineswegs völlig wahr. Der Teufel als ein persönlich daseiender vermag allerdings etwas über das Göttliche in uns, d. h. über unsern Willen, durch eine Gott fremde Gewalt, falls das Göttliche in uns nicht thut, was ihm obliegt, d. h. dem Teufel keinen Widerstand leistet, Jac. IV., 7, vielmehr demselben sich hingibt und sich zum Werkzeuge desselben herabwürdigt. Allein über Gott vermag der persönlich daseiende Teufel durch seine Gott fremde Gewalt aus dem einfachen Grunde Nichts, weil Gott als der schlechthin heilige und mächtige Geist dem Teufel nicht bloß entschiedenen Widerstand leistet, sondern auch den Teufel besiegt und über ihn Herr ist, dergestalt, daß der Teufel, wie die Dämonen überhaupt, vor Gott zittert, Jac. II., 19.

etwas ist" u. s. w. Allein hätte man jenes alte Philosophem, soweit dasselbe im Christenthum enthalten ist, richtig sich gedacht: so würde man in den Teufel nicht das absolut Böse gesetzt, mithin nicht den Gedanken, dessen Gegenstand der Teufel ist, als einen in sich widersprechenden bezeichnet haben [1]). Der Teufel ist dem Christenthume allerdings eine Person, die vermöge ihrer freien Willensrichtung böse, doch zugleich insofern etwas Gutes ist, als sie ursprünglich von Gott mit einer geistigen, d. h. gottverwandten Natur (vgl. Ephes. II., 2 mit Joh. Ev. IV., 24), welche unverwüstlich ist, ausgestattet worden. Der Gedanke des Teufels ist, weil in dem Teufel, als Person, die Bosheit noch an etwas Gutem, als an ihrem Gegensatze, haftet, ein in sich völlig übereinstimmender, mithin denkbarer. In dem Guten des Teufels liegt sogar, dafern es unter Einflüssen des allwaltenden Geistes der Gottheit die Bosheit, von welcher es dermalen unterdrückt ist, in der Entwickelung der Zeit überwindet, ein Anknüpfungspunkt für die Hoffnung des Christen, daß der Teufel sich bekehren und die Gottheit auch in ihm Alles sein werde, 1. Krth. XV., 28. Was aber im Obigen von der Beschaffenheit des Teufels bemerkt ist, gilt auch natürlich von der Beschaffenheit der ihm als ihrem Oberhaupte untergeordneten und das Reich des Teufels, Luc. XI., 18; Matth. XII., 26, bildenden Dämonen und Menschen, nur daß die Menschen, eben weil sie Menschen sind, dem Teufel und seinen Dämonen an Bosheit nicht gleichkommen dürften. — Freilich ist gesagt worden, die „Idee eines Teufels und eines Teufelsreiches sei darum verwerflich, weil dadurch — Gottes Allmacht eingeschränkt werde" [2]). Allein von Einschränkung göttlicher Allmacht kann nicht wohl die Rede sein, weil Gott nicht Allmacht ist, wie er denn bei seiner vollendeten Heiligkeit nicht vermag, Sünde zu vollbringen. Gott ist lediglich schlechthinnige Macht, und diese schlechthinnige Macht, sofern sie innere Bestimmtheit des göttlichen Wesens, wird durch den Teufel und sein Reich, welche in der Welt zu suchen sind, nicht eingeschränkt. Freilich wird die Macht Gottes, wiefern sie in der Welt erscheint, Röm. I., 20, durch den Teufel und sein Reich kraft der widergöttlichen Wirksamkeit beider eingeschränkt. Inzwischen ist diese Einschränkung, deren Möglichkeit von Gott selbst dadurch gesetzt ist, daß er den Teufel und die persönlichen Genossen seines Reichs bei der Hervorbringung derselben als

---

[1]) Dieß hat de Wette gethan, a. a. O., S. 124. — Uebrigens ist auch für Fichte, s. Nachgelass. Werke, Bd. III., S. 126, der Teufel das Ideal der Bosheit. Der „Entschluß, der Pflicht sich nicht zu unterwerfen oder ihr schlechthin entgegenzuhandeln", charakterisire nur das Ideal.

[2]) Vgl. de Wette, S. 125.

sehr guter Wesen mit der Freiheit des Willens ausgestattet hat, höchst wahrscheinlich bloß vorübergehend, indem, falls dereinst der Teufel und die Genossen seines Reiches sich frei bekehren werden, Gott auch in ihnen Alles sein wird. In dieser Idee liegt die genügende Widerlegung des Einwurfes, den, wie man theologischer Seits bemerkt hat, „ein Indianer einem Missionar gemacht habe, warum Gott den Satan nicht todtschlage?" Wenn Gott den Teufel todtschlüge: so könnte es nicht zu einer Bekehrung desselben kommen[1]. Doch abgesehen von dieser Widerlegung des Einwurfes, so müssen wir sagen: Gott schlägt den Teufel wegen des Guten nicht todt, welches trotzdem, daß der Teufel böse ist, ihm anhaftet und nur durch das Böse verdunkelt ist. Der Todtschlag ist um so weniger erforderlich, als dasjenige, was der Teufel vermöge des in ihm seienden und das Gute seiner Person überwältigenden Bösen in der Menschenwelt bewirkt, d. h. als die Sünde in ihren vielfachen Gestaltungen, durch göttliche Vermittelung, insonderheit durch den Sohn Gottes fort und fort bekämpft und wo möglich zerstört wird, vgl. 1. Joh. III., 8 und die bildlich ausgeprägte Stelle Luc. X., 18.

Es zeugt von schöner Geistesfreiheit, daß ein großer Gelehrter, der die Idee des Teufels und des Teufelsreiches verwerflich gefunden, einräumt, es werde „dadurch — die Heiligkeit Gottes gerettet und von ihm der Ursprung des Bösen abgewälzt"[2]. Indessen ist hiermit keineswegs die Fülle Dessen erschöpft, was

---

[1]) Auch dann könnte von Bekehrung des Satans nicht die Rede sein, wenn er, wie Daub S. 157 des ersten, zu Heidelb. 1816 veröffentl. Heftes seines Judas Ischariot rc. meint, sündigen müßte. Doch die Meinung ist haltlos. Die Nothwendigkeit, daß der Satan sündige, ist durch seine Existenz nicht begründet. Der Satan besitzt, indem er „existirt", eine geistige Natur, mit derselben aber einen freien Willen, der, obschon er sich gewöhnlich für die Vollbringung der Sünde entscheidet, sich auch für die des Gegentheils entscheiden kann. Aus dem Gottesgesetz lernt er das Gute kennen.

[2]) Dieser Gelehrte ist de Wette a. a. O., nicht Märker. Der Letztere hat zu Berl. 1842 die Schrift: Das Princip des Bösen nach dem Begriffe der Griechen, herausgegeben und meint, daß in der orientalischen Satanologie „wahrlich vom Logos nichts zu entdecken sein möchte", S. 351. Märker liefert in dieser Meinung den Beweis, daß er nicht ganz frei sei von jener „Amathie", die er für den „Teufel der Teufel" erklärt. Wohl ist „der Unsinn und die Abscheulichkeit der Hexenprozesse", zu welchen sich jene Satanologie „wegen unmittelbaren Verkehrs mit dem Teufel" gesteigert hat, s. Märker a. a. O., zu rügen! Indeß durchdringt den kritischen Geist das Bewußtsein, daß in der Satanologie, soweit sie von Christo unmittelbar und durch seine Apostel ausgesprochen ist, ein bedeutendes Maaß des Logos, d. h. der Vernunft, enthalten sei, s. oben den Text.

sich für jene Idee durch die gesunde Vernunft sagen läßt. Die Idee, daß es einen Teufel als Person und ein ihm untergeordnetes Reich von persönlichen Wesen gibt, ist einerseits ein Beweis, daß das Böse, was sein eigentliches Wesen anlangt, über die bloße Verneinung weit hinaus ist. Sie kann andererseits für Christgläubige Veranlassung werden, mit Anreizungen zum Bösen, die möglicher Weise den Teufel und sein Reich zu Quellpunkten haben und dann um so gewaltiger sind, es desto genauer zu nehmen und sich diesen Anreizungen gegenüber desto mehr an den Christus, der die Macht des Teufels und seines Reichs in gegenständlicher Weise bereits gebrochen hat, Koloss. II., 15, im lebendigen Glauben anzuschließen, um unter dem Beistande des Geistes Christi, der von dem heiligen Gottesgeiste wesentlich nicht verschieden, die Anreizungen glücklich zu überwinden. Je mehr aber jene Idee das Handeln des Christgläubigen in Anspruch nimmt, desto mehr entspricht sie dem Bedürfnisse der menschlichen Natur desselben, welches in dem Handeln besteht, desto mehr erweist sich die Idee als eine wahrhaft menschliche.

Von dem freien Willen des Menschen.

Daß der freie Wille im zweiten Theile der Ethik zum Gegenstande der Untersuchung gemacht wird, kann Wunder nehmen, weil von diesem Willen bereits im ersten Theile die Rede gewesen. Indeß wäre die Verwunderung unberechtigt. Im ersten Theile ist, wie das nach seiner Idee aufgefaßte, christliche Leben, so der nach seiner Idee aufgefaßte, freie Wille, welcher der persönliche Ausgangspunkt dieses Lebens ist, besprochen worden. Der zweite Theil hat dem entsprechend, daß er in der thatsächlichen Verneinung des christlichen Lebens sein Thema besitzt, auf den in der Erfahrung gegebenen, d. h. auf den beziehungsweise verderbten, freien Willen, der die menschliche Ursächlichkeit dieser Verneinung ist, einzugehen. Von dem nach dieser beklagenswerthen Seite hin aufgefaßten, freien Willen konnte in dem ersten Theile nicht gehandelt werden, ohne mit dem eigentlichen Vorwurfe desselben in Widerspruch zu treten.

Freilich hat man dem Willen, wie er jetzt ist, Unverdorbenheit zugesprochen [1]; aber ohne gehörige Befugniß. Dem tieferen

[1]) Wenn Baumgarten Crusius a. a. O., S. 129 sagt: „Die Unverdorbenheit unserer sittlichen Natur liegt — bestimmt in unserem Selbstbewußtsein": so ist das Selbstbewußtsein, in welchem jene Unverdorbenheit liegt, falsch und in bedauernswerther Selbsttäuschung begriffen. Zum Glück für die Menschheit ist ein solches Selbstbewußtsein nicht das der ganzen Menschheit.

Beobachter des Willens bietet sich in demselben ein Hang zur Vollbringung des Bösen in Verbindung mit einer gewissen Schwäche, das Gute zu vollziehen, dar; beide Erscheinungen bilden eben die Verdorbenheit des Willens. Wie tief diese Verdorbenheit an demselben hafte, ergibt sich aus der Thatsache, daß der Mensch, mag er auch unter Anwendung aller von dem Christenthum, der Vernunft u. s. w. dargebotenen Tugendmittel die Verdorbenheit auszurotten sich bemühen, dieselbe wenigstens im Diesseits nicht auszurotten, sondern nur zurückzudrängen vermag. Und er macht, nachdem es ihm gelungen ist, die Verdorbenheit in sich zurückzudrängen, oft die schmerzliche Erfahrung, daß, falls Gelegenheiten und Versuchungen, Böses auszuüben, sich darbieten, die Verdorbenheit insofern sich zeigt, als der Hang, es auszuüben, sich wenn auch nur leise in dem Geiste regt. Und wo dieser Hang sich regt, da geht es nicht ab ohne einige Schwäche des Willens, das dem Bösen Entgegengesetzte, d. h. das Gute, zu thun. Daher die in der Geschichte, insonderheit der Kirche, häufig erschollenen Klagen selbst der tugendhaften, ja christlichen Menschen über die Verdorbenheit der Natur ihres Willens! Klagen, die um so gegründeter sind, als die Verdorbenheit sich sogar bis zu Thatsünden, obschon nicht gerade der Bosheit, fortentwickelt hat. — Zwar ist bemerkt worden: „der Mensch habe fortwährend ein Streben nach dem Guten und Höheren, welches sich immer zuerst rege, welches er immer befriedigen möchte und nach jeder Handlung befriedigt haben möchte, und in Vorstellung und Empfindung gelte ihm das Böse immer nur als eine Entstellung, als ein Verderbniß seiner Natur." Und wir sind weit davon entfernt, die Wirklichkeit jenes Strebens selbst in dem Unwiedergeborenen zu leugnen. Dieses Streben ist begreiflich aus dem Gottverwandten, das auch bei dem Unwiedergeborenen sogar in dem Falle, daß er der größeste Verbrecher ist, noch vorhanden, und ohne welches die Wiedergeburt, die an dieses Gottverwandte anknüpft, nicht möglich ist. Allein es wird in der Bemerkung [1]) willkührlich außer Acht gelassen, daß dem Menschen, zumal dem nicht wiedergeborenen, bei jenem Streben auch ein Hang zum Bösen und Niederen einwohnt, der, wie namentlich bei Kindern wahrgenommen wird, sich zuweilen eher regt, als jenes Streben. Je schwächer dieses Streben, je gewaltiger jener Hang auftritt, desto eher befriedigt der Mensch den letzteren, sollte er auch, was übrigens nicht immer der Fall ist, das Streben befriedigen und nach der Handlung befriedigt haben mögen. Der Mensch läßt sich bei seiner beziehungsweisen Kraftlosigkeit, das Gute und Höhere zu vollbringen, von dem

[1]) Sie ist von Baumgarten Crusius gemacht.

Hange, der im Kampfe mit dem genannten Streben dasselbe überwunden hat, zur Befriedigung des Hanges fortreißen. Die Richtigkeit dieser Behauptung erhellt aus der Entstehungsgeschichte des meisten Bösen in der Menschenwelt. Endlich gilt das Böse, obgleich es allerdings in gegenständlicher Beziehung eine Entstellung, ein Verderbniß der Natur des Menschen ist, keineswegs jedem Menschen immer in Vorstellung und Empfindung als Das, was es gegenständlicher Weise ist. Es gibt viele Menschen, in deren Vorstellung das Böse als etwas ganz Natürliches oder der endlichen Natur des Menschen Angemessenes, in der Empfindung aber als eine süße Lust dieser Natur gilt [1]): eine Erscheinung, die zu dem Satze von der Verdorbenheit des Menschlichen einen traurigen Beleg liefert. — Zwar könnte man sagen, es sei die Unverdorbenheit des menschlichen Willens, die durch das Bedürfniß, ein moralisches, oder besser: ethisches Leben zu führen, vorausgesetzt werde [2]). Indeß auch diese Behauptung leidet an starker Unwahrheit. Daß jenes Bedürfniß in dem Menschen vorhanden sei, leugnen wir in Betracht des, wenngleich schwachen, „Strebens nach dem Guten und Höheren", welches im Menschen von dem Dasein jenes Bedürfnisses ein erfreuliches Zeugniß ist, keineswegs. Indeß kann dieses Bedürfniß auch dann bis auf einen gewissen Grad befriedigt werden, wenn der Wille beziehungsweise, d. h. dergestalt verdorben ist, daß in dem Willen noch die Anlagen, das ethische Leben unter dem Beistande des heiligen Gottesgeistes zu führen [3]), vorhanden sind; denn bei solcher Verdorbenheit kann ethische „An-

---

[1]) Die „skeptischen Betrachtungen", welche von W. Stephan unter der Aufschrift: „Wissen und Glauben" zu Hannover 1846 veröffentlicht sind, suchen die wahre Weisheit nicht ungeschickt „in der Kunst, das Denken, Wollen und Handeln nach den Thatsachen der Erfahrung einzurichten." Nur treten sie in Widerspruch mit der Vernunft, wenn sie zu dieser wahren Weisheit auch die Kunst rechnen, „die Unerforschlichkeit des Uebersinnlichen einzusehen."

[2]) Vgl. Baumg. Crusius, dessen Worte oben häufig angeführt sind.

[3]) Nur können wir, von der Wirklichkeit dieser Anlagen zur Ehre des Menschen überzeugt, der Meinung des Baumg. Crusius, es „habe sogar in seinen Anlagen das Gute ein wirkliches Uebergewicht" (über das Böse), nicht beipflichten. Gegen die Meinung streitet die Erfahrung, daß es dem Menschen gewöhnlich selbst bei der Möglichkeit göttlicher Hülfe schwer wird, das Gute zu vollbringen, das Böse zu überwinden. Der Mensch würde diese schöne, ethische Aufgabe leicht lösen können, hätte in seinen Anlagen das Gute jenes Uebergewicht. Die Schwierigkeit der Lösung ist ein Zeugniß dafür, daß die Anlagen für das Böse, mit welchen der Mensch geboren wird, bedeutende Mächte sind.

strengung" des Willens ebenso noch etwas sein, wie die „Aufforderung", ethisch zu leben. Nur dann wäre die Befriedigung des Bedürfnisses unmöglich, wenn die Verdorbenheit des Willens schlechthinnig, d. h. eine solche wäre, bei welcher von Anlagen, ethisch unter göttlichem Beistande zu leben, in dem Willen keine Spur mehr zu finden wäre; ist die Verdorbenheit schlechthinnig: so kann die ethische „Anstrengung" des Willens ebensowenig etwas sein, als die genannte „Aufforderung" [1]). Indeß die Verdorbenheit als eine schlechthinnige zu setzen, kommt uns um so weniger in den Sinn, als wir dadurch den Willen in ungerechter Weise herabwürdigen und das Gottverwandte, welches in dem Willen durch alle Verdorbenheit desselben nicht hat vernichtet werden können, willkührlich verkennen würden. Und wie könnte, wäre die Verdorbenheit schlechthinnig, von der Erlösung des Willens durch Christum, auf welche die heilige Schrift hindeutet, Ephes. I., 7, die Rede sein? Soll die Erlösung verwirklicht werden: so muß sie einen Anschließungspunkt im Willen finden. Der Anschließungspunkt aber ist das Gottverwandte desselben. — Zwar ist, was die Schrift anlangt, in neuerer Zeit die Behauptung aufgestellt worden, daß der Sinn ihrer gesammten Lehre ein „rein menschlicher" sei. Und wirklich geht ihr Sinn rücksichtlich der beiden Urmenschen dahin, daß dieselben von Gott zu einem Bilde desselben, 1. Mos. I., 27, d. h. da Gott Reinheit in ethischer Beziehung ist, als reine Menschen geschaffen sind. Bloß diese Weise der Schöpfung war gotteswürdig. Blicken wir indeß auf die Menschen, welche von den Urmenschen, nachdem die letzteren durch ihre Schuld sich mit der Sünde verunreinigt hatten, abstammten: so geht der Sinn der gesammten Schriftlehre dahin, daß diese Menschen als unreine, also als verdorbene geboren sind, Psl. LI., 7; Joh. III., 6; Röm. VII., 9; Ephes. II., 3 [2]). Nur faßt die Schrift diese Verdorbenheit nicht als eine vollendete, da sie dieselbe an der göttlichen Ebenbildlichkeit der Menschen, Jac. III., 9, haften läßt, welche in einem Wollen des Guten, das sich nicht bis zur Vollbringung des Guten fortentwickelt, folglich unkräftig ist, Röm. VII., 19, sich zu Tage legt. Das Wollen des Guten, welches allerdings den Gegenstand „einer beständigen Aufforderung" der Schrift bildet, ent-

---

[1]) Bloß der Wahn von der schlechthinnigen Verdorbenheit des Willens kann die Folge haben, daß „entweder alle Tugend für gleißnerischer Schein gehalten, oder nach willkührlichen Beschlüssen der Gottheit von dieser abgeleitet" wird, s. Baumg. Crusius S. 130. Doch eignet solcher Wahn nicht dem christlichen, sondern dem manichäischen Bewußtsein.

[2]) Die Auslegung dieser Stellen s. in Böhmers christl. Dogmatik, Bd. I., S. 275 ff.

wickelt sich lediglich dadurch, daß eine „göttliche Unterstützung" dieses Wollens nach der Schriftlehre in das Mittel tritt [1]), zur Vollbringung des Guten, Phlpp. II., 14, 13; 1. Krth. XII., 9. — Freilich stellt die Schrift jene Verdorbenheit dar als eine solche, welche gegen die Menschenseele, soweit diese gottverwandt ist, streite, 1. Ptr. II., 11, und läßt umgekehrt die Menschenseele oder den inneren Menschen an dem Gottesgesetze, Röm. VII., 22, also nicht an jener Verdorbenheit seine Freude haben. Allein die Schrift ist weit entfernt, bei solcher Darstellung die Wirklichkeit der Verdorbenheit im Menschen in Abrede zu stellen; sie beschreibt ihn vielmehr als den, der unter die Sünde, mithin unter die Verdorbenheit verkauft und Knecht der Sünde sei, Röm. V. 15; Joh. VIII., 34. Wie könnte auch die Schrift, wenn sie jene Wirklichkeit in Abrede stellte, von einem Streite der Verdorbenheit mit der Seele sprechen? Selbst den zu Christen gewordenen Römern, welchen der Geist Gottes mit ihrem eignen Geiste das Zeugniß gab, daß sie Kinder Gottes seien, Röm. VIII., 16, ruft Paulus die Ermahnung zu, daß sie ihre Glieder nicht als Werkzeuge der Ungerechtigkeit, der Sünde darbieten, VI., 13. Das würde schwerlich der Apostel gethan haben, hätte er nicht gefürchtet, daß selbst Kinder Gottes in die Knechtschaft der Sünde, in welcher sie sich als Nichtchristen befunden haben, V. 20, darum wieder verfallen können, weil die Sünde der verderbten Natur des menschlichen Willens sehr genehm ist.

Was die Beschaffenheit der Verdorbenheit des Willens anlangt, so genügt es nicht, daß wir, als wir oben die Wirklichkeit der Verdorbenheit besprachen, die Beschaffenheit in einem Hange des Willens zur Vollziehung des Bösen suchten, welcher mit einer gewissen Schwäche des Willens, das Gute zu vollziehen, verbunden ist. Diese Beschreibung der Verdorbenheit stellt namentlich das eigenthümliche Wesen dieses Hanges nicht sattsam in das Licht, durch welches die angedeutete Schwäche bedingt ist. Daher die Nothwendigkeit einer Vervollkommnung der Beschreibung. Nun ist der Satz aufgestellt worden, „der jedem natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen von Natur inhärirende Hang zur Sünde sei einerseits ein sinnlicher, andrerseits ein selbstsüchtiger Hang. Der sinnliche Hang begründe eine widerrechtliche Herrschaft der materiellen Natur oder der Sinnlichkeit des menschlichen Einzelwesens, näher seiner sinnlichen Empfindung und seines sinnlichen Triebes, welche wesentlich zugleich eine Alteration dieser und ihrer Functionen sei. Der selbstsüchtige Hang begründe ein widerrechtliches Sich in sich selbst Abschließen des menschlichen Einzelwesens, vermöge welches es sich zu allen übri-

[1]) Vgl. Baumg. Crusius, S. 131.

gen in ein verneinendes oder ausschließendes Verhältniß setze"[1]). Inzwischen hindert eine gründliche Menschenkunde, mit dem Satze ganz übereinzustimmen. Es gibt menschliche Einzelwesen, deren Hang zur Sünde gar nicht ein sinnlicher und eine widerrechtliche Herrschaft der Sinnlichkeit begründender ist. Ich meine jene Persönlichkeiten, bei welchen das hoffärtige Wesen des Geistes (vgl. die ἀλαζονεία τοῦ βίου im 1. Br. des Joh. II., 16) vorwiegt[2]). Wer ihren Hang für einen sinnlichen und die angedeutete Herrschaft der Sinnlichkeit begründenden ausgibt, der ist in die eigentliche Beschaffenheit ihres Hanges noch nicht tief eingedrungen. Was aber die allerdings vielen menschlichen Einzelwesen anlangt, bei welchen der Hang ein sinnlicher, so bildet die Sinnlichkeit in diesen lediglich die Erscheinungsform des Hanges, während das Wesen des sündigen Hanges nicht von der bloßen Selbstsucht, die an sich, d. h. als eine kräftige Liebe zu der eignen Persönlichkeit, ganz unverfänglich und ethisch sein kann[3]),

---

[1]) Rothe, der diesen Satz a. a. O. Bd. II., S. 230 ff. ausspricht, tritt damit in die Fußstapfen des Baumgarten Crusius, nach dessen Ansicht es „zwei Quellen und Sitze des Bösen in uns, die Sinnlichkeit und Selbstliebe, gibt", a. a. O., S. 219.

[2]) So verhält es sich insonderheit mit feineren Pietisten.

[3]) Die Selbstsucht hat in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche einen übeln Sinn; doch, wenn das Wort: Selbstsucht etymologisch genommen wird, mit Unrecht. Selbstsucht ist etymologisch ein Suchen, ein starkes Verlangen nach dem Selbst. Hieraus erklärt sich das Zusammenfallen der Selbstsucht mit kräftiger Selbstliebe. — Auch die Sinnlichkeit steht in einem übeln Ruf, wie schon daraus erhellt, daß sie als eine Seite des Hanges zur Sünde bestimmt wird. Und gesetzt, daß die Sinnlichkeit wirklich eine Erscheinungsform dieses Hanges geworden, ist ihr übler Ruf wohlverdient. Doch die Sinnlichkeit an sich verdient denselben keineswegs. Sie ist als die „materielle" oder „animalische Natur" des Menschen von dem göttlichen Schöpfer des Menschen ausgegangen und eigentlich ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen, der ohne Sinnlichkeit im Diesseits nicht bestehen kann, ja ohne vergeistigte oder verklärte Sinnlichkeit im Jenseits nicht bestehen wird, 1. Krth. XV., 44. — Das neue Testament anlangend, so theilen wir nicht die bei Rothe, Bd. II., S. 183 mitgetheilte „Annahme, daß Paulus unter dieser σάρξ" (d. h. derjenigen σάρξ, aus welcher überhaupt er „bestimmt die menschliche Sünde ableite, ungeachtet er von der Selbstsucht als der Grundquelle der menschlichen Sünde rede",) „die animalische Natur des Menschen (den sinnlich beseelten Leib desselben) verstehe." Die Annahme wird dadurch widerlegt, daß Paulus im Colosserbriefe von dem Falschlehrer, der bei seiner philosophischen Geistesrichtung, Cap. II., V. 8, die animalische Natur des Menschen in der colossischen Gemeinde möglichst bekämpfte, und als Asket auftrat, sagt, er sei ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκός aufgebläht,

sondern von der gottentfremdeten Selbstsucht gebildet wird. Der Hang zur Sünde, d. h. zur freien Vollziehung des Bösen, ist nichts Wesentliches, wenn er nicht gottentfremdete Selbstsucht ist. Insbesondere sind es wollüstige Menschen, bei welchen dieser Hang, sofern er die gar nicht „allen übrigen" Einzelwesen, wohl aber der Gottheit, welche durch ihr Gesetz des ethischen Lebens auf Keuschheit dringt, entfremdete Selbstsucht ist, — sich in der Sinnlichkeit als seiner vorherrschenden Form dergestalt auszuprägen pflegt, daß er jene Sinnlichkeit in ihrem Wesen verunreinigt[1]. In dem Maaße aber, als dieser Hang kraft seiner gottentfremdeten Selbstsucht die Herrschaft über den Willen gewinnt und sich dabei, sei's in nichtsinnlichen Formen, sei's in der Form der Sinnlichkeit, bis zur Vollbringung des Bösen entwickelt, wird das dem Hange entgegengesetzte Streben des Willens, dessen Zielpunkt Ausübung des Guten ist, nothwendig schwächer. Diese unerfreuliche Erscheinung, deren Gegentheil völlig undenkbar, hat das Gepräge gottgeordneter Strafe.

Es bleibt noch übrig, zu untersuchen, welches der Grund der Verdorbenheit des Willens sei, die wegen ihres bejahenden Bestandtheiles, d. h. ob des sündigen Hanges, den Namen Sündhaftigkeit tragen darf. Es ist in der neuern Zeit der „Begriff einer jenseits unsers zeitlich individuellen Daseins begründeten Sündhaftigkeit" aufgestellt worden, welche, weil sie, „sei es nun unmittelbar oder in ihren unfehlbaren Folgen Schuld mit sich führe, ihren Ursprung in unserer persönlichen Selbstentscheidung haben müsse"[2]. Und es ist in dem Begriff anerkennungswerth,

---

V. 18. Diese Widerlegung wird dadurch gewichtiger, daß der Apostel die gegnerischen Gebote und Lehren (V. 22) darstellt als solche, die zur Befriedigung τῆς σαρκός dienen, V. 23. Die σάρξ kann hier nur die geistige Natur des Menschen nach der Seite ihrer Fleischlichkeit, d. i. Verdorbenheit sein. Diese Deutung findet ihre Bestätigung darin, daß Paulus in Gal. V., 19, 20 zu den offenbaren Werken der σάρξ auch Götzendienst, Feindschaften, Zänkereien, Zornglutheu, neidische Seelenbewegungen, mörderische Thaten und ähnliche Dinge rechnet. In diesen Stellen kann der σάρξ der Begriff: animalische Natur des Menschen, welchen jenes Wort allerdings in Ephes. V., 29 enthält, bloß „durch künstliche Manipulationen" beigebracht werden.

[1]) Wenn dieser Hang bei geizigen Personen auch andern Einzelwesen, namentlich den dürftigen, die milde Unterstützungen begehren, entfremdet ist: so offenbart sich doch in dieser Richtung des Hanges sein von Gott Entfremdetsein. Wäre der Hang nicht gottentfremdet: so würde er diesen Einzelwesen nicht entfremdet sein.

[2]) Vgl. Müllers Darstellung der christl. Lehre von der Sünde, Bd. II., S. 486 ff.

daß er die Sündhaftigkeit nicht auf Gott zurückführt, mithin den Vernunftgedanken Gottes als des vollkommenen, insonderheit heiligen Geistwesens nicht in plumper Weise antastet. Dessenungeachtet müssen wir den Begriff, weil er eigentlich eine luftige Vermuthung ist, von der Hand weisen. Zunächst ist die Voraussetzung des Begriffs, d. h. „eine außerzeitliche Existenzweise“ unserer geschaffenen Persönlichkeiten „als Sphäre jener Selbstentscheidung, durch welche unsere sittliche Beschaffenheit von Anfang an bedingt“ [1]) ist, unbefugt. Hätten wir geschaffene Persönlichkeiten bereits eine außerzeitliche Existenzweise gehabt und wären wir, wie es die in derselben angeblich vollzogene Selbstentscheidung, d. h. die Abwendung unsers Willens „von dem göttlichen Lichte zur Finsterniß der in sich versunkenen Selbstheit“ [2]), erfordert, in jener Existenzweise geistig entwickelt gewesen: so würden wir doch „in diesem irdischen Zeitleben“ als schon entwickelte Persönlichkeiten geboren worden sein. Das aber ist so wenig thatsächlich der Fall gewesen, daß wir in dem genannten Zeitleben als völlig unentwickelte geboren, d. h. als bloß mit Anlagen zur geistigen Entwickelung ausgestattete Persönlichkeiten geboren sind. Wenn man ferner bei Vertheidigung des in Rede stehenden Begriffs in Ansehung des sittlichen Bewußtseins bemerkt hat, daß dasselbe, „so wie“ es „erwache, die Entzweiung des Lebens mit einem heiligen Gesetz als einen schon vorhandenen Zustand, als das natürliche Sein des Menschen überhaupt,“ finde [3]): so sind wir weit entfernt, diese unleugbare Thatsache in Abrede zu stellen. Inzwischen spricht gegen die Wahrheit des Begriffs der gewichtige Umstand, daß wir bei jenem Funde unsers sittlichen Bewußtseins auch nicht die leiseste Erinnerung an die Entzweiung als an eine solche haben, die in einer außerzeitlichen Existenzweise von uns vollzogen sei. Ja es geht uns alle Er-

---

[1]) Müllers Worte, S. 487, 488, 195 ff. Müller denkt sich die außerzeitliche Existenzweise der Persönlichkeit als eine solche, in welcher die letztere eine „geistige Monade, die sich ursprünglich nur auf Gott bezog“, gewesen, folglich „einen rein geistigen Urstand“ gehabt habe, vgl. S. 503. Doch die Menschen können als beschränkte Naturen nie bloß geistige Monaden gewesen sein. Sie müssen immerdar, indem sie geistige Monaden sind, zugleich mit Leibern ausgestattet sein. Bloß die Gottheit kann, weil sie ein in sich unbeschränktes Wesen ist, den Vorzug, geistige Monade zu sein, besitzen. Hieraus ergibt sich das Unstatthafte des Müller'schen Denkens. Dasselbe wird dadurch, daß es sich im Wesentlichen bei Platon und Origenes herausstellt, kein statthaftes. Für die Wissenschaft haben bloß menschliche Autoritäten kein Gewicht.

[2]) Müller, S. 488.

[3]) Müller, a. a. O.

innerung an das Vorhandengewesensein dieser Existenzweise in dem irdischen Zeitleben ab. Zwar wird von unserm sittlichen Bewußtsein behauptet, es „behandle den Einzelnen" wegen der Entzweiung „als schuldig", verfahre ganz so, als hätte es ein unmittelbares „Wissen" von „jenem zeitlosen Sündenfall" [1]). Doch wird mit dieser Behauptung dem sittlichen Bewußtsein willkührlich zu Viel aufgebürdet. Es kommt demselben nicht in den Sinn, den einzelnen Menschen wegen einer angeblich von ihm in einer außerzeitlichen Existenzweise vollbrachten Entzweiung mit dem Gesetze Gottes, als schuldig zu behandeln. Das Bewußtsein würde sich als ein unsittliches, d. h. ungerechtes erweisen, falls es den Einzelnen wegen der durch seinen Naturzusammenhang mit andern sündigenden Menschen in ihn gesetzten und ihm angeerbten Entzweiung als schuldig behandelte. Freilich sagt man von der angebornen Verderbniß: daß diese „nicht bloß ein Uebel, eine Krankheit sei, sondern daß sie eine Verschuldung dessen, in dem sie sei, mit sich führe, das werde, da der Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit den der Schuld zum Korrelate habe, aus

---

[1]) Müller, S. 449: „Soll uns die Erbsünde nicht zugerechnet werden können, weil sie durch die That anderer Individuen, der ersten Menschen, in uns gesetzt ist, so folgt unwidersprechlich, daß sich auch die wirklichen Sünden der Zurechnung entziehen." Und dieß Sichentziehen der wirklichen Sünden würde auch stattfinden, wenn bei ihnen nicht unsere Selbstthätigkeit, gewurzelt in „selbstständiger Entscheidung" unsers Willens, mit im Spiele wäre. Allein gerade deswegen, weil diese unsere, in angegebener Weise gewurzelte Selbstthätigkeit bei Entstehung und Entwickelung der wirklichen Sünden aus der sogenannten Erbsünde dermaßen mit im Spiele ist, daß wir diese Entstehung und Entwickelung der wirklichen Sünden gestatten und fördern, entziehen sich die wirklichen Sünden, während uns die sogenannte Erbsünde als solche keineswegs zugerechnet wird, der Zurechnung keineswegs. — Daß wir übrigens die Erbsünde als eine sogenannte bezeichnen, wird für den tiefen Denker nichts Auffälliges haben. Zwar ist uns die Sündhaftigkeit, weil wir von Aeltern erzeugt sind, in welchen Gutes und Böses mit einander vermischt war, zugleich mit Anlagen zum Guten von den Aeltern angeerbt; indeß ist diese Sündhaftigkeit, da dieselbe ein Hang zur Sünde ist, mit welchem die Schwäche des Willens, das gewollte Gute zu thun, zusammenhängt, noch keineswegs eigentliche Sünde, d. h. eine ungesetzliche Handlung, die von uns bei dem Bewußtsein von den Geboten und Verboten des göttlichen Gesetzes frei, also mit Schuld vollbracht wird. Die Sündhaftigkeit ist lediglich fehlerhafte Zuständlichkeit. Folglich ist es unstatthaft, die angeerbte Sündhaftigkeit mit dem Namen: Erbsünde zu bezeichnen. Der Name kann leicht zu dem Mißverständnisse hinführen, daß die Natur dieser Sündhaftigkeit in einer solchen Handlung bestehe, wie sie eben von uns beschrieben worden.

Ephes. 2, 3" gelernt. Doch läßt sich das aus Ephes. 2, 3 bloß dann lernen, wenn in dieser Stelle die Worte καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς von den unmittelbar vorhergehenden: ἐν οἷς (nämlich τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, V. 2) καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν eigenmächtig losgerissen werden. Jenes Lernen findet dagegen nicht statt, sobald die Worte καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς mit den vorhergehenden in gebührender Weise zusammengeschlossen werden. Dann wird in der Stelle gelehrt, daß wir der Natur (d. h. den natürlichen Begierden und Willensneigungen unseres Fleisches und unserer Gesinnungen) nach Kinder des Zorns (d. h. Gegenstände der Strafgerechtigkeit Gottes, s. über ὀργή Röm. II., 5, 8,) insofern waren, als wir kraft unserer freien Selbstbestimmung diese Natur in unserem Wandel (vgl. mit ἀναστρέφεσθαι das περιπατεῖν, V. 2) und Handeln sich entwickeln ließen. Demzufolge sind es die Menschen, die durch schlechte Anwendung ihrer freien Selbstbestimmung verursachen, daß an ihre Natur, d. h. an ihre allerdings angeborne Verderbniß, welche an sich, ihrem Wesen nach ein Uebel, eine Krankheit ist, Schuld sich anschließt[1]). — Indeß ist damit, daß ich die Nichtigkeit der Argumente, welche für den Begriff einer jenseits unseres zeitlich individuellen Daseins begründeten Sündhaftigkeit angeführt sind, nachzuweisen gesucht habe, die Aufgabe, den wirklichen Grund derselben zu erforschen, noch nicht gelöst. Die Lösung kommt erst durch ein Zurückgehen auf unsere Urältern zu Stande. Nachdem die Urältern, die von dem ethisch reinen Gotte als rein von Sünden, mithin als frei von Schuld erschaffen waren, infolge äußerer Versuchung zur Sünde und durch verkehrten Gebrauch ihrer freien Selbstbestimmung thatsächlich gesündigt hatten, 1. Mos. I.—III., so konnte es bei dem Zusammenhange des menschlichen Handelns und des menschlichen Wesens nicht fehlen, daß die thatsächliche Sünde das Wesen der Urältern angriff, und, ohne das Gottverwandte desselben zu vernichten, in ihm die Sündhaftigkeit, d. h. einen Hang zur Sünde hervorrief, welcher mit einer beziehungsweisen Kraftlosigkeit, Gutes zu thun, verknüpft war. Nur ein oberflächliches Denken, welches jenen

---

[1]) Wenn Müller, der S. 370 die oben besprochene Stelle angeführt hat, S. 487 sagt: „Die Kirche habe eine angeborne Schuld namentlich durch ihre Behandlung der Taufe als Kindertaufe immer anerkannt": so hat die heilige Schrift der Kirche zu solcher Anerkennung oder besser: Verkennung eben so wenig als dazu, die Taufe als Kindertaufe zu behandeln, eine Befugniß ertheilt. Die Kirche hat sich in diesem doppelten Verfahren von der Schrift, d. h. von dem Worte Gottes in der Schrift, entfernt. — In Betreff der Kindertauf s. Böhmers chr. Dogmatik Th. II., S. 288 ff.

Zusammenhang des menschlichen Handelns und menschlichen Wesens willkührlich unbeachtet läßt, kann zu leugnen wagen, daß die thatsächliche Sünde der Urältern die angedeutete Sündhaftigkeit ihres Wesens nach sich gezogen habe. Diese Sündhaftigkeit aber mußte von den Urältern auf die Nachkommen derselben, und von den Nachkommen als Aeltern auf die spätern Abkömmlinge als Kinder sich zugleich mit dem Gottverwandten, welches durch die Sündhaftigkeit entstellt war, forterben; denn was in Ursächlichlichkeiten enthalten ist, prägt sich in den Wirkungen derselben aus. Daß das Menschengeschlecht, welches von den Urältern abstammte, ohne die Sündhaftigkeit aus den sündhaft gewordenen Urältern hervorging, war menschlicher Seits unmöglich. Wenn dem Gesagten zufolge die angeerbte Sündhaftigkeit von dem Sündenfalle der anfangs reinen Urältern hergeleitet wird; so erhebt sich freilich der Einwand, „aus dem reinen Guten bleibe die Entstehung des Bösen schlechthin unbegreiflich“ [1]). Doch der Einwand ist ohne Gewicht. Da nämlich das reine Gute der Urältern keineswegs eine „religiös sittliche Vollkommenheit“ war, vielmehr in einer Sündlosigkeit bestand, die mit der Möglichkeit der Urältern verbunden war, von Innen und Außen her zur Sünde versucht zu werden und der Versuchung durch Vollziehung der Sünde zu unterliegen: so läßt sich die Entstehung sehr gut so begreifen, daß aus diesem reinen Guten, nachdem die äußere (vermuthlich teuflische) Versuchung an die Urältern gekommen war [2]), das Böse, d. h. die Sünde derselben entstanden ist. Die Entstehung wäre nur dann schlechthin unbegreiflich, wenn das reine Gute religiös sittliche Vollkommenheit, also das gewesen wäre, was das reine Gute nicht war. Zwar ist gesagt worden rücksichtlich des Sündenfalles, daß man, „um ihn zu erklären, schon vor ihm irgend ein Minimum von Sünde im Menschen voraussetzen müsse.“ Doch ist diese Rede nichts als ein eitler Machtspruch, da sich der Sündenfall aus der im Menschen vorausgesetzten Möglichkeit, d. h. Fähigkeit, versucht zu werden und zu fallen, welche von Gott in den Menschen als in ein endliches Wesen [3]) gesetzt war, vortrefflich psychologisch erklären läßt [4]).

---

[1]) So Rothe a. a. O., Bd. II., S. 222.

[2]) Das Weitere über dieselbe s. in der angeführten Dogmatik, I., S. 252.

[3]) Ludw. Feuerbach, Wesen des Christenth., S. 205, Anm., treffend: „als existirendes ist das Individuum selbst — nur ein bestimmter, individueller, darum endlicher Spiegel des Unendlichen.“ Nur ist dieses Unendliche nicht das „Universum“, dessen Endlichkeit aus dem Entstehen und Vergehen seiner Erscheinungen klar genug, sondern Gott, der als vollkommener Geist unendlich sein muß.

[4]) Von Rothe a. a. O. ist der Machtspruch ausgegangen.

Diese Möglichkeit schloß, weil sie von der Wirklichkeit noch verschieden war, auch nicht ein Kleinstes von Versuchung und Sünde in sich [1]). Nur Derjenige, der Möglichkeit und Wirklichkeit in Widerspruch mit dem Sprachgebrauch zusammenwirft, pflegt in jener Möglichkeit des Menschen, versucht zu werden und zu sündigen, schon dieses Kleinste zu erblicken.

Von der gegenseitigen Beziehung des Fürsten dieser Welt und des freien Menschenwillens.

Die Beziehung, worin der Fürst dieser Welt als Ursächlichkeit der Verneinung des christlichen Lebens zu dem freien Willen des Menschen tritt, besteht darin, daß er den Willen anreizt, sich auf die Verneinung, insonderheit auf die Sünde da einzulassen, wo sich passende Gelegenheiten dazu darbieten. Von satanischen Anreizungen ist in den Urkunden des Christenthums häufig die Rede, Matth. IV., 1 ff. (vgl. die gleichlaufenden Stellen Marc. I., 13; Luc. IV., 2 ff.); Luc. XXII., 3, 4 (vgl. Joh. XIII., 2); Joh. VIII., 44; Ap.-Gesch. V., 3; Ephes. VI., 11 (vgl. V. 16); 1. Ptr. V., 8. Zwar wird Jac. I., 14 gesagt, Jeder werde versucht, indem er von seiner eignen Begierde (aus sich) herausgezogen und geködert werde. Doch braucht mit dieser Aeußerung die Wirklichkeit satanischer Anreizungen zu der Verneinung des christlichen Lebens nicht geleugnet zu werden, zumal dieselbe durch die in Jac. IV., 7 befindliche Aufforderung, dem Teufel Widerstand zu leisten, vorausgesetzt sein dürfte. Die Aufforderung hat keinen rechten Sinn, falls ihr nicht die Voraussetzung jener Wirklichkeit zu Grunde liegt. Wenn also Jacobus sagt, Jeder werde versucht, indem er von seiner eignen Begierde aus sich herausgezogen und geködert werde: so mag der Apostel das Bewußtsein gehabt haben, es sei der Teufel, der auf die Begierde des Menschen einen Einfluß äußere, sie anstachele, durch sie den Menschen aus sich herausziehe und ködere. So können auch menschliche Persönlichkeiten mit schmeichlerischen Worten und schlechten Beispielen, Dinge der Außenwelt, wie große Reich-

---

[1]) Fr. Feuerbach, Relig. der Zuk., Hft. 3, S. 21: „Die Verachtung des menschlichen Wesens lehren, heißt dem Aberglauben und der Barbarei Thür und Thor öffnen." Indeß liegt darin, daß dem menschlichen Wesen die Möglichkeit, versucht zu werden und zu fallen, zuerkannt wird, keine Verachtung dieses Wesens; denn zu geschweigen, daß die Möglichkeit mit der Wirklichkeit nicht einerlei, so ist mit dieser Möglichkeit zugleich die entgegengesetzte, über die Versuchung den Sieg davon zu tragen, gegeben. Das menschliche Wesen wird aber durch die entgegengesetzte Möglichkeit achtbar.

thümer, schmerzhafte körperliche Zustände, z. B. Krankheiten, Mittelglieder für satanische Anreizungen der genannten Art werden. Es ist in Ephes. VI., 11 nicht umsonst von Arglisten (μεθοδείας) des Teufels die Rede.

Zwar ist von Seiten des menschlichen Verstandes, der die lebendige Einheit mit der gesunden Vernunft willkührlich aufgegeben hatte, die Möglichkeit teuflischer Anreizungen zu einem widerchristlichen Leben in Abrede gezogen worden. Und in der That sind dieselben unmöglich, wenn der Fürst dieser Welt keine wirkliche Persönlichkeit. Doch da derselbe (wie oben nachgewiesen worden,) eine solche Persönlichkeit ist: so muß dieß, daß er den freien Willen des menschlichen Einzelwesens zum widerchristlichen Handeln anreizt, von der Vernunft um so mehr für möglich erklärt werden, als die Welt eine gegliederte Einheit ist, deren Bestandtheile in weiteren oder engeren Beziehungen zu einander stehen, weil es sonst um die Einheit der Welt übel aussehen würde. Die Möglichkeit leuchtet der Vernunft überdieß von dem Gesichtspunkte aus ein, daß in dem Willen, insonderheit in dem angebornen Hange desselben zu einem sündigen Handeln, ein Anknüpfungspunkt für teuflische Anreizungen gegeben ist, obgleich diese nicht ein solches Uebergewicht über den mit jenem Hange ausgestatteten Willen besitzen, daß der Wille den Anreizungen Folge geben, d. h. das unchristliche Leben vollziehen m ü ß t e. Der Wille ist vermöge seiner Freiheit und unter dem Beistande des heiligen Geistes im Stande, den Anreizungen nicht Folge zu geben, d. h. sich in der Vollbringung eines christlichen Wandels zu offenbaren. Und in dieser Thatsache des Bewußtseins, bei welcher kein menschliches Einzelwesen, welches den Anreizungen [1]) Folge gegeben, befugt ist, die Schuld solchen Vergehens von sich abzuwälzen, legt sich die herrliche Macht der Gottheit, welche die von ihr geschaffene und im Dasein erhaltene Welt regiert, zu Tage.

---

[1]) Der Umstand, daß die satanische Versuchung durch mancherlei Mittelursachen sich vollzieht, macht es für den Menschen schwer, besondere Merkmale anzugeben, an welchen die Wirklichkeit der Versuchungen auf untrügliche Weise zu erkennen ist. Indeß ist die Schwierigkeit der Angabe nicht eine Unmöglichkeit derselben. Schriftsteller des neuen Testamentes, welche von dem Eintritt solcher Versuchungen sprechen, müssen dabei von der Ueberzeugung ausgegangen sein, es sei die Angabe von Merkmalen derselben möglich. Und die Ueberzeugung ehrt die menschliche Natur mehr, als die ungerechtfertigte Behauptung, die Angabe solcher Merkmale sei für die menschliche Natur unmöglich. Die Schwierigkeit der Angabe sollte für den denkenden Menschengeist ein Antrieb werden, mit verdoppeltem Eifer die in Rede stehenden Merkmale zu erforschen.

Andrerseits ist die Beziehung, worin der freie Wille als Ursächlichkeit der Verneinung des christlichen Lebens zu dem Satan tritt, die, daß der Wille sich von demselben gewöhnlich durch allerlei Mittelursachen zu solcher Verneinung verlocken läßt. Wie könnte sonst von einer Gegenseitigkeit der Beziehungen des Satans und des menschlichen Willens bei Hervorbringung des unchristlichen Wandels die Rede sein? — Nun ist freilich dieß, daß der Wille sich zu diesem Wandel verlocken läßt, um so begreiflicher, als der Wille durch den ihm angebornen Hang, zu sündigen, an Kraft, das Gute auszuüben, merklich verloren hat. Dessenungeachtet hat er die Schuld davon, daß er sich von dem Satan verlocken läßt, sich selbst zuzuschreiben, weil dieß, daß er sich verlocken läßt, eine That seiner Freiheit ist, bei welcher er die von der Gnade Gottes dem Menschen dargebotenen Mittel, die Versuchung, welche der Verlockung vorausgeht, zu überwinden, Ephes. VI., 11 ff., aus Trägheit nicht benutzt hat. Die Schuld wird durch die Thatsache gesteigert, daß die Macht des versuchenden Satans infolge derjenigen Triumphe, die Christus über denselben davon getragen hat (s. Matth. IV., 2 ff. nebst den gleichlaufenden Stellen; Hebr. II., 14) geschwächt, es somit von Christo seiner Anhängerschaft ziemlich leicht gemacht ist, des Satans, wenn er sich ihr mit seinen Versuchungen nahet, Herr zu werden [1]. Die Wirklichkeit der Schuld aber wird durch die Strafen erhärtet, welche von Seiten der göttlichen Gerechtigkeit Denjenigen treffen, der satanischen Anreizungen zum unchristlichen Leben unterlegen. Solche Strafen würden für den durch die Anreizungen besiegten Menschen nicht eintreten, wenn die Niederlage seinerseits völlig unverschuldet wäre.

Die Natur der Verneinung des christlichen Lebens.

Wenn das christliche Leben durch die bisher beschriebenen Gewalten verneint wird, so wird damit das Gegentheil dieses

---

[1]) Hegel, Grundlin. der Philos. des Rechts u. s. w., A. 2, S. 153: „In der Schuld liegt nur noch die ganz äußerliche Beurtheilung, ob ich etwas gethan habe oder nicht.“ Welche oberflächliche, ja durchaus falsche Auffassung der Schuld! Die Schuld ist ihrem Wesen nach über solche ganz äußerliche Beurtheilung weit hinaus. Sie ist die Bestimmtheit des Menschen, bei welcher derselbe, weil er vorsätzlich und wirklich Etwas gethan hat, mithin ihm dieses Etwas zugerechnet werden darf, werth ist, behufs der Sühne des Etwas gezüchtigt zu werden. Zwar sagt Hegel: „Daß ich Schuld an etwas bin, macht noch nicht, daß mir die Sache imputirt werden könne.“ Er würde jedoch diese verfehlte Behauptung nicht ausgesprochen haben, wenn er erkannt hätte, daß, so oft der Mensch Schuld an

Lebens gesetzt. Die Verneinung besteht in derjenigen sündlichen und unheiligen Selbstbewegung des menschlichen Willens im Dasein, bei welcher die Gemeinschaft des Willens mit Gott und Demjenigen, der Gottessohn und Menschensohn zugleich ist, d. h. mit Christo, zu Grunde geht. Um das eigentliche Wesen dieser Verneinung desto tiefer zu erkennen, müssen wir dergestalt auf dieselbe eingehen, daß wir die Hauptseiten derselben, welche in der Sündlichkeit und Unheiligkeit der Selbstbewegung des Willens, sodann in der Vernichtung seiner Gemeinschaft mit Gott, endlich in der Vernichtung seiner Gemeinschaft mit Christo sich zu Tage legen, einzeln in das Auge fassen. Vorzugsweise muß aber die sündliche Seite in das Auge gefaßt werden, weil sie der Quellpunkt der zweiten, dritten und vierten Hauptseite der Verneinung des christlichen Lebens ist. Wo die Selbstbewegung des Willens im Dasein sich von Sünde fern hält, da ist die Heiligung und mit dieser der Durchgangspunkt zu der beseligenden Gemeinschaft des Willens mit Gott und Christo gegeben.

Die sündliche und unheilige Seite.

Vorbemerkung.

Die Erscheinung der Sünde und Unheiligkeit ist dadurch in gegenständlicher Beziehung bedingt, daß das Gottesgesetz vorhanden. Fehlt das Gottesgesetz: so kann keine solche Selbstbewegung des von der angeerbten Sündhaftigkeit geschwächten, aber freien Menschenwillens statthaben, durch welche, indem sie mit dem Bewußtsein des Gottesgesetzes verknüpft ist, dasselbe in einer Weise verletzt wird, welche die Sühnung des Willens mit dem Gesetze erforderlich macht, d. h. es kann keine Sünde, also auch keine Unheiligkeit entstehen [1]) und dem Willen in Rechnung ge-

Etwas ist, er vermöge seines Vorsatzes Schuld daran ist. Eine (vermeintliche) Schuld, die ohne Vorsatz ist vollzogen worden, ist wirklich keine Schuld.

[1]) Zwar scheint Paulus nach den Worten: *ἄχρι-νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ*, Röm. V., 13, die Wirklichkeit der Sünde in der Menschenwelt vor dem Dasein des Gesetzes angenommen zu haben. Indeß erweist sich der Schein für tiefere Schriftforschung bald als nichtig. Das *νόμου* ist das mosaische Gesetz, zumal in V. 14 ausdrücklich bemerkt wird: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ ἀδὰμ μέχρι μωσέως*. Indem nun der Apostel V. 13 lehrt, bis zu dem Gesetze, d. h. bis auf den Zeitpunkt, worin das mosaische Gesetz gegeben ward, sei die Sünde — *ἁμαρτία* eigentlich: das Verfehlen des den Menschen gesetzten, ethischen Zieles! — in der Menschenwelt gewesen: so schließt dieser Gedanke keineswegs aus, daß vor der geschichtlichen Erscheinung des mosaischen Gesetzes ein nichtmosaisches dagewesen. Und auf das

bracht werden, Röm. V., 13. Aus dem Gesagten erhellt die Nothwendigkeit, uns, ehe wir die in Sünde und Unheiligkeit bestehenden Seiten, d. h. die sündliche und die unheilige der Verneinung des christlichen Lebens darstellen, über das Gottesgesetz mit einigen Erörterungen zu verbreiten. Thun wir das nicht: so dürfte es nicht gelingen, jene Seiten gründlich zu begreifen.

Das Gottesgesetz.

In demselben läßt sich das Ansich und das Aussich unterscheiden. Das Aussich ist durch das Ansich bedingt. Mithin ist das Ansich eher zu besprechen, als das Aussich.

Das Ansich des Gottesgesetzes.

Es sind in der Natur, soweit sie Verneinung des Geistes ist, gewisse allgemeine Bestimmungen gesetzt, d. h. niedergelegt, welchen gemäß die Natur, obschon sie kein eigentliches Bewußtsein von diesen Bestimmungen hat, sich in tausend und aber tausend Gestaltungen mit Nothwendigkeit in Zeit und Raum entwickelt und bewegt [1]). Das Geordnete, Gleichförmige, Stetige der an der Natur wahrnehmbaren Entwickelungen und Bewegungen würde ein Räthsel sein und bleiben, wenn es nicht in der Natur jene Bestimmungen gäbe, welche gleichsam die Regeln für die Entwickelungen und Bewegungen abgeben. Diese Bestimmungen sind allerdings nicht der Wille Gottes selbst, wie eine falsche Gottesgelahrtheit willkührlich gemeint hat, um den die wahre Gottesidee schwer verletzenden Satz zu beweisen, daß Gott in der Natur sich nicht von den Naturbestimmungen handelnd entfernen, d. h. nicht Wunder vollbringen könne [2]). Daß die Naturbestim-

---

Dagewesensein eines solchen deutet das alte Testament, mit welchem Paulus sehr vertraut war, z. B. 1. Mos. II., 17; III., 3, hin.

[1]) Die Ansicht Marheineke's, Syst. der theol. Mor., S. 88, nach welcher „die der Natur gesetzte Nothwendigkeit — das Naturgesetz" ist, zeugt nicht von dialectischer Schärfe. Jene Nothwendigkeit kann deswegen nicht das ganze Naturgesetz selbst sein, weil sie bloß Eine Bestimmtheit des Naturgesetzes ist. Das Naturgesetz würde, was es ist, nicht ganz sein, wenn es nicht auch die Nothwendigkeit als eine Bestimmtheit in sich hätte. Vielmehr ist der Inbegriff der für die Verneinung des endlichen Geistes von Gott gegebenen Bestimmungen das Naturgesetz.

[2]) Das Verkehrte jener Gottesgelahrtheit erhellt insonderheit daraus, daß, während sie Gotte die Möglichkeit, Wunder in der Natur zu vollbringen, entzieht, sie einräumt, daß durch den Einfluß nichtgöttlicher Mächte manche Naturdinge eine Beschaffenheit, die von den Naturbestimmungen sich

mungen nicht der Wille Gottes sind, ergibt sich daraus, weil ihnen jene ebenso unbegrenzte, als auch persönliche Kraft, selbstbewußt thätig zu sein, welche Kraft das Wesentliche des göttlichen Willens bildet, abgeht. Vielmehr müssen wir sagen: Die Naturbestimmungen sind dergestalt von Gott, sofern er Wille ist, ausgegangen [1]), daß in ihnen dieser Wille zur Erscheinung kommt. Die Naturbestimmungen würden nicht dasein, wenn sie nicht Gott zu einem solchen Ausgangspunkte hätten. In unserer Darstellung kommt die Vernunftidee des wahren Gottes, als des vollkommenen Geistes, durch welchen die Welt mit alledem, was zur Welt gehört, bedingt ist, zu ihrem vollen Rechte [2]). Inzwischen sind

---

entfernt und die menschliche Verwunderung in Anspruch nimmt, erhalten können. Wir erinnern an thierische Mißgeburten!

[1]) Vatke, die menschl. Freiheit u. s. w., S. 168: „Weil die Natur selbst nicht frei ist, so ist auch der darin realisirte göttliche Wille nicht frei." Falsch! Obschon die Natur nicht frei ist, so ist doch der darin realisirte, oder, um Gottes würdiger zu sprechen, der in der Natur seiende göttliche Wille deshalb frei, weil er nicht der Wille der Natur, sondern der Wille des Gottes ist, der, wiewohl er als allgegenwärtig! auch in der Natur gegenwärtig ist, von derselben vermöge seiner schlechthinnigen Geistigkeit verschieden ist.

[2]) Strauß, die christl. Glaubenslehre rc., Bd. 1., S. 350, 351 meint zwar von dem Geiste, dem er auf dem jetzigen Standpunte der Philosophie Recht und Urtheil über die christliche Religion zuerkennt, also von dem bewußten Menschengeist: „Selbst von demjenigen, was er als bewußtloser Naturgeist geschaffen, wie er die Verhältnisse der Gestirne geordnet, wie er die Erden und Metalle geformt, den organischen Bau der Pflanzen und Thiere eingerichtet, wäre dem Geist nicht so alle Erinnerung erloschen, daß er sie nicht durch Forschen und Sinnen immer mehr zu beleben und die Gesetze dieser Gebiete zu erkennen vermöchte: und etwas von demjenigen, was er als er selbst, als bewußter Menschengeist, hervorgebracht, sollte sich, einmal aus ihm herausgesetzt, so verdichtet haben, daß er es nachdenkend nicht mehr zu durchdringen im Stande wäre?" Wir wollen hier nicht eingehen auf das Ungeschichtliche der Behauptung, daß die christliche Religion zu demjenigen gehöre, was der Geist als bewußter Menschengeist hervorgebracht hat. Indem diese Religion als Offenbarung Gottes gegeben ist (s. den Beweis in Böhmer's Dogmatik, Bd. I.): so fällt damit das Ungeschichtliche jener Behauptung von selbst in die Augen. Wir wollen bloß hinweisen auf das Ungereimte der Ansicht, daß der Menschengeist, welcher als bewußter, d. h. auf seiner hohen Daseinsstufe nicht im Stande ist, zu schaffen, die Verhältnisse der Gestirne zu ordnen, die Erden und Metalle zu formen, den organischen Bau der Pflanzen und Thiere einzurichten, — daß dieser Menschengeist als bewußtloser Naturgeist, d. h. auf seiner niedern Daseinsstufe, alle diese Dinge zu Stande gebracht habe. Daß die „moderne

wir, indem wir die sämmtlichen Naturbestimmungen oder das Naturgesetz als ein von Gott ausgegangenes Gesetz, mithin als ein Gottesgesetz begreifen, weit entfernt, dieses Naturgesetz im Bewußtsein zu haben, wenn die Rede ist von dem Gottesgesetze, welches von dem menschlichen Einzelwesen, sofern es Sünde thut und damit unheilig wird, willkührlich überschritten wird. Das Naturgesetz legt nur den Dingen der Natur in ihren Entwickelungen und Bewegungen eine Nothwendigkeit auf, welche die Form des Müssens hat, d. h. des Zwanges, und kann daher von dem menschlichen Einzelwesen, welches in der angegebenen Weise sich verhält, nicht überschritten werden. Das Gottesgesetz dagegen, welchem ein solches Ueberschrittenwerden widerfährt, legt dem Einzelwesen zwar auch eine Nothwendigkeit auf, jedoch eine solche, welche die Gestalt des die menschliche Freiheit nicht beeinträchtigenden Sollens hat, und kann daher von dem Einzelwesen vielfach überschritten werden. Das Naturgesetz wird dadurch, daß es Gottesgesetz ist, noch nicht zum Sittengesetz, oder besser: zu einem Gesetze des ethischen Lebens, welches eben von dem Menschen, der da sündigt und in Unheiligkeit sich verwickelt, thatsächlich verletzt wird. Folglich wird auch die Wissenschaft, die es mit dem Naturgesetz zu thun hat, d. h. die Physik, mag sie noch so sehr ausgebildet werden, nimmermehr zu der Wissenschaft, die sich auf das Gesetz des ethischen Lebens bezieht, d. h. zur philosophischen Ethik. Höchstens ist die Physik in einzelnen wesentlichen Bestandtheilen mit der Ethik, welche ähnliche Bestandtheile hat, gleichlaufend. Ich erinnere an das Lehrstück der Physik von der Scheidung gemischter Naturstoffe, und an das Lehrstück der Ethik von der Läuterung des durch Sünde mannigfach getrübten Gottverwandten der menschlichen Persönlichkeit. Doch das Gleichlaufen beider Wissenschaften ist kein ganz eigentliches Zusammenfallen derselben [1].

Wissenschaft", deren Vertreter Strauß ist, auf Ungereimtheiten geräth, ist gerechte Strafe dafür, daß sie den wirklichen und wahren Gott leugnet, welcher die Ursächlichkeit jener Werke.

[1]) Die Abhandlung Schleiermacher's über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, s. sämmtl. Werke, Bd. II., S. 397 ff., macht den natürlicher Weise mißlungenen Versuch, diesen Unterschied zu verneinen. Wäre der Versuch gelungen: so würde er jenes Zusammenfallen der Physik und Ethik begünstigt haben, welches sich in der spinozistischen „ethice", die als „ordine geometrico demonstrata" auftritt, bemerklich macht. Spinoza betrachtete die menschlichen Handlungen und Begehrungen, auf welche er in seiner Ethik zu sprechen kam, ebenso, als wenn, wie er sich in bezeichnender Weise ausdrückt, „quaestio de lineis, plantis aut de corporibus esset", s. Pars III., praefat. Das Unwürdige dieser Behandlungsart liegt auf der Hand.

Es ist nun in der Vernunft des Menschen (vgl. das νοῦς, Röm. VII., 25,) dem Keime nach ein Gesetz gegeben [1]), welches dem Menschen die Nothwendigkeit des ethischen Lebens dermaßen auferlegt, daß dieselbe die Gestalt des Sollens hat, bei welchem die Willensfreiheit völlig sicher gestellt ist [2]). Das Vorhandensein dieses Gesetzes wird durch seine Erscheinung erhärtet. Es

---

[1]) Laut Röm. II., 15 zeigen die Heiden τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν. Nach der Meinung Daub's ist καρδία „eben das Gewissen in seiner Allgemeinheit, und die Allgemeinheit ist hier noch durch die Bezeichnung des Pluralis ausgesprochen", s. Syst. der theol. Mor., Th. I., S. 462. Allein diese Deutung ist sprachlich unhaltbar, da καρδίαι die Herzen, d. h. die nach der Seite des Willens aufgefaßten Seelen der Heiden bezeichnet, in welchen das Werk, d. h. das bestimmte Einzelgebot des (der Vernunft zugehörigen) Gesetzes geschrieben oder ausgeprägt ist. Das Gewissen wird vielmehr durch συνείδησις a. a. O., auch anderwärts, vgl. Tit. I., 15, ausgedrückt. An der falschen Deutung haftet lediglich die Wahrheit, daß das Gewissen, welches ein schönes Besitzthum der Vernunft ist, auch zu den Herzen in Beziehung treten, z. B. die Thaten der Herzen belohnen und bestrafen kann.

[2]) Was das Erlaubte anlangt, so hat Schleiermacher „über den Begriff des Erlaubten" eine Abhandlung in der Berl. Academie der Wissenschaften gelesen, welche Abhandlung a. a. O. S. 418 ff. veröffentlicht ist. Schleiermacher behauptet S. 442, „das Erlaubte gehöre dem Rechtsbegriff an und nicht dem Pflichtbegriff." Wenn mit dieser Behauptung dem Erlaubten jede Beziehung zu dem Pflichtbegriffe entzogen werden soll, vgl. den Satz Schleiermachers S. 443, nach welchem „das Erlaubte — nur dem Rechtsgebiete" angehört: so ist die Behauptung übertrieben, mithin falsch; denn das Erlaubte gehört als solches dermaßen dem Rechtsbegriffe an, daß es zugleich zu dem Pflichtbegriffe in einer gewissen, zarten Beziehung steht. Oder mit andern Worten: Erlaubt ist Alles, was in die Befugniß des Menschen dermaßen gestellt ist, daß er es, ohne das auf Vollziehung des ethischen Lebens bezügliche Soll des ethischen Gesetzes zu verletzen, thun darf. Das Erlaubte, welches nur dem Rechtsbegriffe angehört, mithin keine Beziehung zum Pflichtbegriffe hat, würde wirklich nicht erlaubt sein, es würde in das Gebiet des ethisch Gleichgültigen fallen, welches in der Lebensentwickelung des wahren, d. h. seiner Idee entsprechenden Menschen keine Stätte findet. — Im Uebrigen sind wir, indem wir dem Erlaubten bei seiner Zugehörigkeit zum Rechtsbegriff eine gewisse Beziehung zu dem Pflichtbegriffe zuerkennen, fern von der Meinung, daß das Erlaubte sogar an sich Pflicht, also von dem fraglichen Gesetze zum Soll erhoben sei. Die Meinung leidet ebenso an Uebertreibung, wie die obige Behauptung Schleiermacher's. Es ist allerdings möglich, daß das Erlaubte, welches seinem Wesen nach dem Rechtsbegriffe zugehört, unter eigenthümlichen Verhältnissen des Menschen zur Pflicht wird. Allein damit hört es auf, etwas Erlaubtes zu sein.

kommt aber darin zur Erscheinung, daß es von den Menschen, deren Vernunft das Gesetz einwohnt, und welche sich des Gesetzes bewußt geworden, in dem irdischen Dasein frei vollzogen und verletzt wird. Das Vollziehen und das Verletzen des Gesetzes wäre unmöglich, wenn das Gesetz nicht wirklich vorhanden und den Menschen zum klaren oder unklaren Bewußtsein gekommen wäre. Daß ferner dieses Gesetz in einer Persönlichkeit, welche mehr als eine bloß menschliche, d. h. welche göttlich ist, ihre Ursächlichkeit habe[1]), ergibt sich aus der göttlichen Majestät, die dem Gesetze bei seinem an den Menschen gerichteten, inneren Zuruf: Du sollst ein ethisches Leben führen! offenbar eignet. Diese Majestät ist unbegreiflich, wenn die Ursächlichkeit des Gesetzes für eine nur menschliche Persönlichkeit willkührlich ausgegeben wird. Trotzdem darf unter dem Gottesgesetz, welches nach dem Ausspruch der Wissenschaft des christlichen Lebens gefährdet wird, so oft der Mensch sich in Sünde und Unheiligkeit verwickelt, nicht das bisher besprochene Vernunftgesetz des ethischen Lebens verstanden werden. Im entgegengesetzten Falle würde die Gefahr entstehen,

---

[1]) Joh. Heinr. Koosen hat zu Königsb. 1845 die Schrift: Der Streit des Naturgesetzes mit dem Zweckbegriffe in den phys. und histor. Wissenschaften, als Einleitung in die Philosophie veröffentlicht. Dem Verfasser ist freilich S. 209 das Sittengesetz „nur eine vom Verstande selbst gemachte (wenn auch für ihn unumgänglich nothwendige) Hypothese, deren Grund in der Menge sittlicher Formen und Vorurtheile liegt, die sich der Mensch, ehe er den Gebrauch seiner vollständigen Vernunft erlangt hatte, auf äußerlichem Wege aus seiner Umgebung aneignen mußte.“ Doch läßt sich das Verfehlte dieser Ansicht von dem Ursprung des (sogenannten) Sittengesetzes unschwer nachweisen. Wäre es eine vom Verstande gemachte Hypothese: so würde es an sich haben, was es nicht an sich hat, das dürftige Gepräge eines bloß menschlichen Machwerkes. Und läge der Grund des Sittengesetzes in jener Menge sittlicher Formen und Vorurtheile: so würde das Sittengesetz von einem Schicksale getroffen werden, von welchem das Sittengesetz bei der Göttlichkeit seines Wesens nie getroffen werden kann, d. h. es würde, wie diese sittlichen Formen und Vorurtheile laut dem Zeugnisse der Geschichte vergehen, mit ihnen als seiner angeblichen Grundlage vergehen; denn es ist nicht möglich, daß ein Gebäude, dessen Grund schwindet, Bestand hat. Koosen's Ansicht ist eine schnöde Verkennung der großen Wahrheit, daß das Sittengesetz eine in der Vernunft gegebene „Thatsache“ ist, welche, je mehr die Vernunft fortentwickelt und ausgebildet wird, in desto größerem Maaße ein Gegenstand der „Erfahrung“ dieser Vernunft wird. Die sittlichen Formen, von welchen Koosen spricht, sind lediglich allmählich entstandene Sondergestalten des Einen ursprünglichen Sittengesetzes, welches überdieß das Mißgeschick erfahren hat, durch Vorurtheile der menschlichen Beschränktheit und Verkehrtheit entstellt zu werden.

daß die Wissenschaft des christlichen Lebens aufhört, zu sein, was sie an sich ist, und in eine Wissenschaft des allgemeinen, ethischen Lebens übergeht. Jenes Verständniß wäre aber mit der Aufopferung des eigenthümlich Christlichen unserer Wissenschaft etwas zu theuer erkauft. Allerdings kann und darf das Gottesgesetz, mit welchem unsere Wissenschaft es zu thun hat, mit dem Vernunftgesetz des ethischen Lebens in keinem Widerspruche stehen. Ein solcher Widerspruch würde, da dieses Vernunftgesetz augenscheinlich göttlicher Art ist, gerechte Zweifel daran, daß das Gottesgesetz der Wissenschaft des christlichen Lebens wirklich ein Gottesgesetz sei, in dem menschlichen Verstande wecken. Allein damit, daß das Gottesgesetz unserer Wissenschaft mit dem genannten Vernunftgesetze in keinem Widerspruche stehen kann und darf, ist keineswegs die Einerleiheit beider Gesetze dargethan. Vielmehr ist mit jener Widerspruchslosigkeit nur die Möglichkeit gegeben, daß jenes Gottesgesetz bei seiner geschichtlichen Haltung noch mehr Lebensvorschriften in sich schließt, Joh. V., 23, als dieses Vernunftgesetz.

Wenden wir uns zu dem Gesetze des alten Testamentes und seiner sogenannten Apokryphen! Die Masse der staatlichen Bestimmungen, vgl. 4. Mos. XXXIV., XXXV., und derjenigen Regeln, welche das Ritual des Jehovahdienstes angehen, s. 5. Mos. XII., 6 ff., hat die eigentlich ethischen Vorschriften in diesem Gesetze keineswegs unterdrückt. Zwar hat dasselbe im vormosaischen Zeitalter spärliche, ethische Anklänge, 1. Mos. IX., 6; allein mit desto mehr ethischen Vorschriften ist es im mosaischen Zeitalter ausgestattet, 2. Mos. XX., 2 ff.; 5. Mos. V., 1 ff.[1]); VI., 5, und diese Vorschriften, welche den Brennpunkt des Gesetzes bilden, werden nach dem mosaischen Zeitalter in dem prophetischen, wie in dem der Apokryphen, auf erfreuliche Weise weiter entwickelt, Jesaj. I., 16 ff.; Jerem. VII., 3 ff.; Micha VI., 8; Salomo's Denksprüche III., IV., das Buch des Siraciden[2]). Das merkwürdige Hervortreten dieser Vorschriften im Gesetz ist kein Wunder. Wie der alttestamentische Jehovah keine mit der Natur schlechthin vermischte, vielmehr eine über die Natur, welche von

---

[1]) Marheineke a. a. O. S. 79: „Wie im Neuen Testamente der Logos, so ist im Alten Testament der Nomos der Mittelpunkt aller Gedanken.“ Ganz gut! Wenn aber Marheineke in Betreff des „Alten“ hinzusetzt: „Es ist da sowohl das mosaische, als das levitische und das allgemeine Sittengesetz“: so ist der Zusatz verfehlt; denn das levitische und das allgemeine Sittengesetz sind im mosaischen befindlich und bilden Seiten des mosaischen, 3. Mos. I.; 2. Mos. XX.

[2]) Das Buch schließt mehr ethische Stoffe in sich, als andere Apokryphen, z. B. das Buch Tobiä XII., 8 f.

in das Dasein gerufen ist, 1. Mos. I., 1, hocherhabene, d. h. insonderheit heilige und gerechte, also ethische Persönlichkeit ist [1]): so will Jehovah, der insbesondere das Oberhaupt des alttestamentischen, d. h. hebräischen Staates ist [2]), 3. Mos. XXV., 55, vgl. 2. Mos. XIX., 6, von den Genossen desselben nicht bloß in eigentlich staatlicher und ritueller, sondern auch in solcher ethischen Weise verehrt werden, bei welcher ehrfurchtsvolle Liebe zu Jehovah, 5. Mos. X., 12 f.; VI., 5, die durch den Glauben an ihn bedingt ist [3]), das beseelende Element ausmacht. Je gottes-

---

[1]) Wie sehr die Götter der Heiden von Jehovah verschieden waren, erhellt daraus, daß sie als Gestalten mit der Natur Eins sich zeigten. So wird begreiflich, wie sie von Seiten der Heiden in einer Weise verehrt werden konnten, die gar sehr den Gesichtszug einer Natürlichkeit hatte, bei welcher das Ethische zu kurz kam.

[2]) Daß der hebräische Staat der Zukunft über das hebräische Volk als ein besonderes hinauskommen und in einen allgemeinen Gottesstaat übergehen werde, war die schöne Ahnung hebräischer Seher, Jesaj. II., 3; IX., 6 f.; LX., 3; Joel III., 5. Die Möglichkeit jener Fortbildung des hebräischen Staates lag in dem Messias, auf dessen geschichtliche Erscheinung viele alttestamentische Aussprüche hindeuten, Jesaj. IX., XI., wie denn diese Erscheinung auch in Jesu, dem Vermittler des allgemeinen Gottesstaates, sichtbar geworden.

[3]) Die speculat. Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub, dargestellt und gewürdigt von Dr. W. Herrmann, gibt S. 256 Folgendes an als Ansicht Daub's: „In der Religion des Vertrauens, im Judenthum, kommt es — zum Zweifel an diesem oder jenem (z. B. im Buch Hiob an der Vorsehung Gottes), aber nicht zum Zweifel am Sein Gottes." Damit, daß Daub das Judenthum als Religion des Vertrauens darstellt, verneint er, daß es eine Religion des Glaubens. Denn nachdem Daub bemerkt hat: „In der Religion der Meinung, dem Heidenthum, bleibt es bei der bloßen Möglichkeit des Denkens (mithin auch des Zweifels), und das Denken ist da als das nur mögliche Denken ein Ahnen des Wahren": — so fügt Daub hinzu: „Erst in der Religion des Glaubens, im Christenthum, kann das Zweifeln ein Zweifeln an Allem, das Zweifeln als solches, das absolute Zweifeln werden." Allein es ist große Ungerechtigkeit gegen das Judenthum, wenn man es dergestalt als Religion des Vertrauens beschreibt, daß man ihm die Eigenschaft, Religion des Glaubens zu sein, abspricht. Das von dem Judenthum gepredigte Vertrauen bezog sich auf Gott und hatte zur Unterlage den Glauben, soweit derselbe die Ueberzeugung der Vernunft von dem gegenständlichen Sein Gottes ist, Hebr. XI., 6; ja das Vertrauen bildete eine innere Seite des Glaubens, wiefern derselbe die Zuversicht war, Gott werde Denjenigen, die seinen Lebensvorschriften Gehorsam leisten, gnädig und hülfreich sein. Daub hat die reiche Fülle von jüdischen Persönlichkeiten, welche leuchtende Beispiele des Glaubens gewesen, und im Hebräer-

würdiger demzufolge das alttestamentische Gesetz erscheint, desto weniger tragen wir Bedenken, das alttestamentische Gesetz zu halten für ein von Gott durch gottgeweihete Männer, wie Moses, dem hebräischen Volke geoffenbartes, d. h. der heiligen Schrift, welche das Gesetz als ein so geoffenbartes darstellt, 5. Mos. V., 5 ff., beizupflichten. Freilich war dieses Gesetz kein schlechthin vollendetes. Das Wesen des Gesetzes bestand in Elementarbegriffen der Menschenwelt (vgl. das στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Galat. IV., 3), welche von einem strengen, ja ehernen Geiste durchdrungen waren. Die Beziehung des Gesetzes war eine ausschließlich hebräische, mithin beschränkte. Verknüpft mit Hinweisungen auf sinnliche Güter, welche denjenigen Hebräern, die das Gesetz beobachteten, von Jehovah zu Theil werden würden, 5. Mos. XXVIII., 1 ff., war das Gesetz nicht im Stande, den Hebräern die gegenständliche Voraussetzung gesegneter Erfüllung, d. h. den heiligen Gottesgeist, wie er in Christo war, zu gewähren, und hatte daher nicht eine innerliche Tugend bei den Hebräern zur Folge, sondern eine äußerliche, staatliche Gerechtigkeit oder Sittlichkeit, bei welcher im Innern Sünde und Unheiligkeit, mit beiden aber Entfremdung von Jehovah, ihren Platz fanden. Doch die Thatsache, daß das alttestamentische Gesetz kein schlechthin vollendetes, d. h. nur ein beziehungsweise vollkommenes war, ist kein gewichtiger Einwand gegen die Annahme, daß es von Gott durch mannigfache Vermittelungen geoffenbart sei. Denn bei seiner beziehungsweisen Vollkommenheit, die schon durch die ethischen Elementarbegriffe des Gesetzes erhärtet wird, zeugt dasselbe in seiner Erscheinung von tiefer Gottesweisheit. Es hatte den großartigen Zweck, die Hebräer einerseits von denjenigen Völkern, die statt Jehovens eitlen Götzen dienten, streng zu scheiden, andrerseits auf den wahren Messias der Zukunft, dessen Sendung von der freien Liebe Gottes zu der armen Menschheit beschlossen war, hinzuleiten, Galat. III., 24. Wenn die Hebräer das den frommen Gehorsam gegen Jehovah einschärfende Gesetz übermüthig verletzten und mit götzendienerischen Völkern sich vermischten: so sollte das Gesetz den Hebräern das Sündliche ihres Gebahrens zum Bewußtsein bringen, Röm. III., 20; V., 20, ihnen den Fluch, d. h. die Strafe des gerechten Gottes verkündigen, Galat. III., 13; 2. Krth. III., 6, und sie veranlassen, sich dem Messias in kindlichem Glauben anzuschließen, um durch seine Vermittelung die Entbindung von dem Fluche, d. h. göttliche Begnadigung zu er-

---

briefe Cap. XI. vorgeführt werden, übersehen. Abraham, V. 8 ff. zu diesen Persönlichkeiten gerechnet, ist auch nach der Darstellung des Römerbriefes in seinem Glauben so wenig schwach gewesen, daß er durch Glaubensstärke Gott die Ehre gegeben, IV., 19, 20.

langen. Und die geschichtliche Entwickelung der Hebräer erhärtet, daß das Gesetz, wenn auch nicht an allen, doch an gar manchen diese Zwecke wirklich erreicht hat. Aus der hebräischen Theokratie [1]) ist die messianische Urgemeinde, von welcher die Anfangscapitel der sogenannten Apostelgeschichte berichten, hervorgegangen. Nur dürfen wir, indem wir das alttestamentische Gesetz in göttlicher Offenbarung gewurzelt sein lassen, darum noch nicht in demjenigen Gottesgesetz, durch dessen Ueberschreitung Sünde und Unheiligkeit als Seiten der Verneinung des christlichen Lebens entstehen, d. h. mit welchem es die Wissenschaft des christlichen Lebens in ihrem zweiten Theile zu thun hat, das alttestamentische Gesetz erblicken. Denn im entgegengesetzten Falle möchten wir Gefahr laufen, diese Wissenschaft in eine Wissenschaft des hebräischen Lebens umzugestalten; eine Umgestaltung, von welcher die supranaturalistische Gottesgelahrtheit der christlichen Kirche sich nicht fern genug gehalten hat. Das Gottesgesetz, mit welchem sich die Wissenschaft des christlichen Lebens befaßt, ist, wie es ein

---

[1]) Die Meinung des Dr. Merz: „Das alte Testament weiß als Theokratie nichts von Staat, Kunst und Wissenschaft und Kirche" (s. das Syst. der chr. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicism., S. 117) würde richtig sein, wenn das alte Testament als Theokratie ein Gottes-Staat gewesen wäre, in welchem, wie Merz hinzufügt, „Gott realiter Alles und außer ihm Alles nichts", somit „ein freies, sittliches Leben", wie es sich in Staat, Kunst, Wissenschaft und Kirche entfalten soll, „unmöglich" war. Indeß die Meinung ist unrichtig, weil das alte Testament als Theokratie allerdings ein Gottes-Staat, doch ein solcher war, in welchem Gott in der Wirklichkeit lediglich König sein wollte, die Menschen aber Priester Gottes, d. h. gottgeweihete Persönlichkeiten, 2. Mos. XIX., 6, sein sollten, die als solche ein (von der Sünde) freies, sittliches (oder besser: heiliges) Leben, durch welches die Wirklichkeit von Staat, Kunst, Wissenschaft und Kirche bedingt ist, führten. Wir räumen ein, daß die „Grund-Anschauung" des alten Testamentes „die absolute Geschiedenheit Gottes, des absolut Erhabenen, von der Welt" ist. Allein daß trotz dem Staat, Kunst, Wissenschaft und Kirche im alten Testamente „principiell möglich" gewesen, erhellt daraus, weil der geschichtliche Entwickelungsgang des alten Testamentes unwidersprechlich darthut, alle diese Erscheinungsformen des endlichen Geistes seien wirkliche gewesen. Das alte Testament ist als Theokratie ein mit der Kirche eng zusammenhängender Staat, der von Königen, als Vertretern Jehovas, beherrscht ist, eine lange Zeit gewesen und hat in der Gottesverehrung, die es vorschreibt, eine Kunst, sowie in den geschichtlichen und prophetischen Büchern, die zu dem alten Testamente gehören, eine Art Wissenschaft gehabt. Die Wissenschaft des alten Testamentes ist eine Weisheit, deren „Anfang und Ende" die von Merz erwähnte „Furcht Gottes."

schlechthin vollendetes seinem Wesen nach ist, so von dem alttestamentischen, dem beziehungsweise vollendeten, bedeutend verschieden. Mag auch jenes Gottesgesetz ethische Bestimmungen des alttestamentischen in sich aufgenommen haben! Wir erinnern an das wichtige Gebot, daß der Hebräer Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Sinne zu lieben, und an das zweite, jenem ersten ähnliche Gebot, daß der Hebräer den ihm nahe stehenden Menschen, wie sich selbst, zu lieben habe, Matth. XXII., 37 ff. Nun so sind doch jene ethischen Bestimmungen des alttestamentischen Gesetzes so wenig als eigentlich hebräische in dem Gottesgesetze der genannten Wissenschaft aufgehoben, daß sie, wie von ihren engherzigen, volksthümlichen, d. h. bloß die Hebräer betreffenden, Beziehungen, ja von dem Zusammenhange mit den staatlichen und ritualen Vorschriften des alttestamentischen Gesetzes befreit, so auch mit dem heiligen Geiste Gottes durchdrungen sind, in welchem die gegenständliche Möglichkeit, den Bestimmungen bis auf einen gewissen Grad nachzuleben, für Christen enthalten ist, welche sich diesem Gottesgesetze frei unterworfen haben. Der geschichtliche Zusammenhang, welcher zwischen dem alttestamentischen Gesetze und dem Gottesgesetze unserer Wissenschaft obwaltet, ist nichts weniger, als die Verneinung der zwischen beiden Gesetzen stattfindenden Verschiedenheit.

Das Gottesgesetz, dessen Ansich zu erkennen unsere Aufgabe ist, wird von dem Inbegriff der Lebensvorschriften gebildet, welche ihren letzten Grund in dem heiligen Geiste haben, der Jesum und durch die Vermittelung Jesu die Apostel beseelte, Matth. III., 16; Ap.-Gesch. II., 4; 1. Krth. VII., 40, und welche von Jesu und den Aposteln ausgesprochen sind. Wird das Gottesgesetz auf diese Weise begriffen: so bleibt unsere Wissenschaft, zu deren Beziehungspunkten das Gottesgesetz gehört, das, was sie wesentlich ist, Wissenschaft des christlichen Lebens. Zwar könnte hier von dem antinomistischen Denkstandpunkte aus, wie er bei Marcion, Agricola und anderen Männern zur Erscheinung gekommen ist, der Einwand erhoben werden, daß die Lebensvorschriften Jesu und seiner Jünger keineswegs Gesetz seien, sondern ebenso, wie die Glaubensbestimmungen Jesu und der Jünger, nur Evangelium. Doch das Nichtige des Einwandes erhellt aus der eigentlichen Beschaffenheit dieser Lebensvorschriften. Sie sind ihrer Beschaffenheit nach Regeln, welche den Bekennern Jesu die Nothwendigkeit eines sündlosen und heiligen, gottgeweiheten und das Beispiel Jesu nachahmenden Handelns dergestalt auferlegen, daß die Nothwendigkeit die Form eines die Willensfreiheit jener Bekenner schonenden Solls an sich trägt. Die Lebensvorschriften der ersten Christenthumslehrer enthalten aber als solche Regeln diejenigen Bestandstücke, welche die wesentlichen Seiten eines Ge-

setzes ausmachen. Es wäre eine Ungerechtigkeit gegen jene Lebensvorschriften, wenn man sie nicht bezeichnete als Das, was sie sind, als Gesetz. Die Bezeichnung ist um so unverfänglicher, als die Lebensvorschriften, indem sie Gesetz sind, zugleich herzerfreuende Bedingungen des Besitzes der Seligkeit verkündigen, mithin, gleich den Glaubensbestimmungen, die dasselbe leisten, Evangelium. Dazu kommt, das das neue Testament uns in der Anwendung dieser Bezeichnung voraufgeht. Indem es Röm. VIII., 2 erwähnt den νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ ἰησοῦ: stellt es die christlichen Lebensvorschriften als ein Gesetz dar, welches den (heiligen) Geist in sich trage, der das (geistige) Leben, welches in der Einheit mit dem Messias Jesus vollzogen wird, erzeugt. Diese Auffassung jener hellenistischen Worte wird dadurch nothwendig, daß sie sogleich nachher den νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου zum Gegensatze erhalten. Hiermit werden die jüdischen Lebensvorschriften beschrieben als ein Gesetz, welches (obgleich laut Röm. VII., 12 an sich heilig!) durch sein Erscheinen, VII., 9, ein Anlaß ward, daß der Mensch, dem es zu Theil wurde, dem Gesetze widerstrebte, mithin die Sünde als Gesetzesverletzung vollbrachte und sich den Tod, d. h. das geistige Elend, in welchem die Verdammniß sich zu Tage legt, 2. Krth. III., 6, 9, vermittelte. Der erstere νόμος [1]) ist es gewesen, welcher den Verfasser des Römerbriefes, der als Saulus ein Knecht des zweiten νόμος war, von dem zweiten befreit hat und zu einem Paulus umgestaltet. Dasselbe neue Testament erwähnt in dem Jacobusbriefe, in welchem nur ein oberflächliches Denken sachlichen Widerspruch gegen den Römerbrief wahrnehmen kann, νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας, Jac. I., 25, und schildert hiermit die christlichen Lebensvorschriften als ein in sich vollkommenes Gesetz, welches die Freiheit von der Sünde nicht bloß predigt, sondern auch demjenigen Hörer, von welchem es nicht vergessen, d. h. vollzogen wird, gewährt. Und dennoch nennt das neue Testament das ganze Christenthum, d. h. Glaubensbestimmungen und Lebensvorschriften zugleich, Evangelium, Galat. I., 11, Röm. I., 1. — Zwar ließe sich noch sagen, daß, wenn die Lebensvorschriften des Christenthums als ein obschon göttliches Gesetz bezeichnet würden, Jesus selbst, von dessen heiligem Gottesgeiste sie ausgegangen,

---

[1]) In Röm. III., 27 ist mit νόμος πίστεως diejenige Vorschrift des Christenthums, deren Gegenstand der Glaube als Vermittelung der göttlichen Rechtfertigung, d. h. der Glaube an Jesum ist, V. 28, 26, als Gesetz dargestellt. Dem νόμος πίστεως steht V. 27 der νόμος τῶν ἔργων gegenüber. Hiermit wird diejenige jüdische Vorschrift, welche die justitia civilis, die mit der Vorschrift äußerlich übereinstimmenden Handlungen in Anspruch nimmt, als Gesetz vorgestellt.

und theils unmittelbar, theils durch die Apostel verkündet seien, zu einem bloßen Gesetzgeber, wie Moses ein solcher gewesen, herabgewürdigt werde. Inzwischen stellt sich auch dieser Einspruch gegen unsere Bezeichnung dem tieferen Denken als nichtig dar. Durch sie wird Jesus darum nicht zu einem bloßen Gesetzgeber herabgewürdigt, weil bei der Bezeichnung die großen evangelischen Wahrheiten stehen bleiben, daß Jesus der Hohepriester, Hebr. VIII., 1, d. h. der Sündentilger, und das Haupt seiner Gemeinde, Koloss. I., 18, deren Sünden er in gegenständlicher Weise getilgt hat, persönlich ist. Dadurch, daß Jesus als Gesetzgeber zugleich Hoherpriester und Haupt seiner Gemeinde ist, erscheint er als über jeden menschlichen Gesetzgeber, der bloß Gesetzgeber ist, also auch über den Moses, hocherhaben. Doch abgesehen hiervon, müssen wir sagen: wenn auch Jesus damit, daß seine Lebensvorschriften für ein Gottesgesetz erklärt werden, als Gesetzgeber dargestellt wird: so nimmt er offenbar selbst in dieser Eigenschaft eine höhere Stufe ein, als Moses. Denn Jesus hat ein unbedingt vollkommenes Gesetz mitgetheilt, welches für das bedingt vollkommene, das durch Moses entstanden ist, dergestalt das Ende herbeigeführt hat (vgl. Röm. X., 4 mit Koloss. II., 14 und Ephes. IV., 15), daß bloß die ethischen Bestandtheile des mosaischen Gesetzes, nachdem sie von Jesu wesentlich und in Hinsicht ihrer Form vervollkommnet worden, in dem Gesetze Jesu aufgehoben[1]) sind, Matth. V., 17 ff. Daß Jesus als Gesetzgeber eine höhere Stufe einnimmt, als Moses, ist nicht befremdend, da Jesus der Sohn Gottes, Moses hingegen der Diener Gottes ist, Hebr. I., 2; III., 5. Vermöge dieses

---

[1]) Diese wichtige Wahrheit ist nicht berücksichtigt worden von Hegel, wenn er in den Vorles. üb. die Philosoph. der Relig., Bd. II., S. 242 ff. mit Beziehung auf das Christenthum äußert: „Die neue Religion hat — an sich die Bestimmung der Negation gegen das Vorhandene, das ist die revolutionäre Seite der Lehre, die alles Bestehende theils auf die Seite wirft, theils vernichtet, umstößt. Alle irdischen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth. — Das Vorhergehende verändert sich, das vorige Verhältniß, der Zustand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher; es ist darum zu thun, den Menschen, dem das Bewußtsein der Versöhnung" (nämlich mit Gott) „werden soll, daraus herauszziehen, zu verlangen diese Abstraction von der vorhandenen Wirklichkeit." Ueberhaupt ist die Darstellung Hegel's zu allgemein. Die neue Religion hat nicht die Bestimmung, das Vorhandene, d. h. die irdischen, weltlichen Dinge bei den Menschen überhaupt zu negiren. Sie hat bloß die Bestimmung, das Vorhandene bei denjenigen Menschen zu negiren, die an das Vorhandene geistig so gefesselt sind, daß sie durch dasselbe an der Versöhnung ihres Innern mit Gott gehindert werden, Matth. XIX., 16 ff.

Vorzugs vor Moses konnte Jesus von dem göttlichen Willen, den er in seinem Gesetze ausprägte, eine reinere Erkenntniß sich aneignen, als Moses. — Im Uebrigen würde die protestantische Gottesgelahrtheit den wahren Satz, daß Jesus Gesetzgeber sei, nicht von der Hand gewiesen haben, hätte sie das Buch aller Bücher, in welchem diese Gottesgelahrtheit die Richtschnur christlichen Glaubens und Handelns erblickt, gründlich durchforscht. Jesus erklärt Joh. XIII., 34 den Jüngern, daß er ihnen ein neues Gebot ertheile, welches darin bestehe, daß sie einander lieben, wie er sie geliebt habe. Kraft dieses Gebotes sollten die Jünger für einander sterben können, wie Jesus für sie zu sterben gewilligt war, Ephes. V., 2. Und sofern die Jünger darin, daß sie einander liebten, zugleich den Gott liebten, der ihnen durch Jesum solche Liebe zu einander geboten: so war die Vollziehung dieses Gebotes zugleich Vollziehung des die Liebe zu Gott einschärfenden Gebotes Jesu, Matth. XXII., 37 [1]). Schwerlich würde er den Jüngern jenes neue Gebot ertheilt haben, hätte er es nicht für seinen gottgeordneten Beruf erachtet, auch als Gesetzgeber in der Menschheit aufzutreten und der heiligen Wahrheit Zeugniß zu geben.

Nun könnte freilich der Verstand dem Gottesgesetze, welches in dem Evangelio Jesu ausgeprägt ist, den Vorwurf machen, daß die einzelnen Vorschriften in einem Widerstreite mit einander stünden, bei welchem, wenn die eine Vorschrift von dem Christen in einem gewissen Zeitpunkte und unter besonderen Umständen erfüllt werde, die andere verletzt werde. Belege dieses Widerstreites seien die Vorschriften, welche die Liebe des Menschen zu sich selbst und die Liebe desselben zu Gott betreffen, Matth. a. a. O., V. 39, V. 37. Und wäre der Vorwurf trifftig: so würde das Gesetz des Evangelii kein Gottesgesetz sein, da es unmöglich, daß der Gott, der bei seinen inneren Unterschieden, d. h. als Vater, Sohn und heiliger Geist, Eine vollkommene Persönlichkeit ist, ein Gesetz, welches Vorschriften enthält, die an einem gegenseitigen Widerstreite leiden, durch Jesum geoffenbart hat. Gott kann vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit lediglich ein solches Gesetz offenbaren, dessen Vorschriften bei allen ihren Unterschieden von einander eine geschlossene Einheit bilden und in derselben von der einheitlichen Persönlichkeit des erhabenen Wesens, von welchem das Gesetz seinen Ausgangspunkt genommen hat, zeugen. Inzwischen ist jener Vorwurf willkührlich von dem Verstande gemacht, zu dessen Eigenthümlichkeit es gehört, da Gegensätze anzunehmen, wo sie nicht sind. In der Wirklichkeit stellt sich das Gesetz dar als ein solches, welches sich zwar in

---

[1]) Vgl. mit dieser Stelle V., 17.

sehr vielen Vorschriften auseinanderlegt, jedoch dergestalt, daß diese Vorschriften mit einander in Einklang sind. Dieser Einklang ist von der Beschaffenheit, daß, wenn die eine Vorschrift in einem gewissen Zeitpunkt und unter besondern Umständen erfüllt wird, die andere implicite mit erfüllt wird, oder doch, nachdem die eine erfüllt ist, in einem folgenden Zeitpunkte und unter neu gegebenen Umständen explicite erfüllt werden kann. Wer z. B. die Vorschrift der Selbstliebe in rechter Weise, d. h. so vollzieht, daß er sein persönliches Selbst in den freien Dienst Gottes stellt, der genügt damit implicite der andern Vorschrift, nach welcher Gott dermaßen von dem Menschen geliebt werden soll, daß der Mensch sich Gotte mit Freiheit hingibt und weiht. Wäre das Gesetz nicht von der bisher beschriebenen Bestimmtheit: so würde dasselbe nicht im Evangelio aufgehoben sein, welches bei aller Mannigfaltigkeit seiner herzerhebenden Bestandtheile eine lebendige Einheit ist. Auch dem Verstande würde der Einklang der einzelnen Vorschriften des Gesetzes nicht verborgen bleiben, wenn der Verstand mit dem hellen Auge der gesunden Vernunft die Vorschriften betrachtete [1]), er, der bei der Betrachtung häufig von der Vernunft sich getrennt hat und in den Dienst des sündhaften Menschenherzens getreten ist, welchem es, um seine Nichtbeobachtung wichtiger Vorschriften des Gesetzes zu rechtfertigen, an dem Nachweise gelegen war, daß dieselben in Widerstreit stünden mit anderen, deren Erfüllung in einem gewissen Zeitpunkte und unter besonderen Umständen nothwendig sei, und bei diesem Widerstreite sich nicht erfüllen ließen. Ja dem Verstande, der sich von dem Dienste des sündhaften Menschenherzens frei gemacht hat und von der Vernunft leiten läßt,

---

[1]) Am wenigsten tritt das Evangelium mit sich in Widerstreit, wenn es seinem Bekenner den Genuß gewisser Speisen erlaubt, 1. Krth. VI., 12, und wenn es demselben diesen Genuß verbietet, Röm. XIV., 21. Das Evangelium erlaubt den Genuß bloß in dem Falle, daß Geistesschwache, die an dem Genusse Anstoß nehmen könnten, nicht gegenwärtig sind. Das Evangelium verbietet den Genuß in dem Falle, daß solche Geistesschwache wirklich anwesend. Der Genuß an sich ist ein Recht des Christen, der durch den herrlichen Christus frei geworden ist von dem Wahne, daß der Genuß als solcher ungesetzlich und sündlich sei, Galat. V., 1. Doch sobald der Christ die Wahrnehmung gemacht hat, daß anwesende geistesschwache Brüder an dem Genuß Anstoß nehmen würden: so wird er, falls er von wahrer Liebe zu ihnen durchdrungen ist, gern auf die Geltendmachung seines Rechts Verzicht leisten, indem nur dieses Verfahren ein Handeln ἐν ὀνόματι κυρίου ἰησοῦ, Koloss. III., 17 ist. Macht der Christ sein Recht geltend: so stellt er sich selbst damit ein Zeugniß der Lieblosigkeit aus und handelt nicht ἐν ὀνόματι κυρίου ἰησοῦ.

ist es möglich, Regeln aufzustellen, nach welchen, wenn zwei Lebensvorschriften des Gesetzes in Widerspruch mit einander zu stehen scheinen, der scheinbare Widerspruch aufzulösen ist. Eine solche Regel ist die, daß das menschliche Einzelwesen, welchem der Widerspruch obzuwalten scheint, denselben frei von Vorurtheilen untersuche, d. h. prüfe. Das bloße Gefühl reicht, sollte es auch ethisch sein, nicht aus, das Scheinbare des Widerspruchs völlig klar zu erkennen.

Das Aussich des Gottesgesetzes.

Das Aussich des Gottesgesetzes ist das Verhältniß, worin dasselbe zu anderem tritt. Das Andere, welches in diesem Redezusammenhange, worin es sich um Erkenntniß der Sünde und Unheiligkeit handelt, in Betracht kommt, ist das Gewissen des Menschen. Da nun das Verhältniß, worin das Gesetz zu dem Gewissen tritt, erst dann recht klar werden kann, wenn wir die ideale und die wirkliche Beschaffenheit des Gewissens erkannt haben: so wollen wir zunächst diese Beschaffenheit zu erkennen suchen. Rothe nimmt das Gewissen „als den religiösen Trieb.“ „Die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form, d. i. die in der Einigung von Seele und Leib im Menschen von dem materiellen Leibe, mithin überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmte, also der Trieb als religiöser“ ist Rothe'n das Gewissen [1]. Allein dieses Verfahren Rothe's ist verfehlt. Zwar hängt es zusammen mit der Wahrheit, daß das Gewissen „wesentlich einen individuellen Charakter“ hat, „wesentlich subjectiver, nicht objectiver Natur ist“ [1]. Indeß ist das Gewissen als individuelles so wenig Trieb, d. h. eine Bestimmtheit (oder „Begehrung“) des menschlichen Willens, daß es vielmehr ein gewisses Bewußtsein, d. h. eine Bestimmtheit der menschlichen Erkenntnißkraft ist. Darauf deutet der erste Bestandtheil in dem Worte Gewissen: das „Ge“ und der zweite Bestandtheil: das „Wissen“ unwidersprechlich hin. Nur Derjenige, der sich um diese Bestandtheile des merkwürdigen Wortes nicht kümmert, kann das Gewissen als einen Trieb darstellen [2]. Ferner ist das Gewissen auch nicht ein religiöser Trieb; denn es offenbart sich im Menschen das gewisse

---

[1]) Theolog. Ethik, Bd. I., S. 265, 263.

[2]) Wenn Rothe S. 264, Anm., zu der reinhardischen Aeußerung, das Gewissen sei „die Neigung, sich bei seinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu lassen“, Syst. der christl. Mor., Bd. I., S. 248, 3. Aufl., die Bemerkung macht: „Das Gewissen eine Neigung!“ — so

Bewußtsein des Ethischen, wie dasselbe von dem in dem Menschengeiste befindlichen Gesetze des ethischen Lebens als Nothwendigkeit ausgesprochen und in dem menschlichen Willen und Handeln ausgeprägt ist [1]); das Gewissen ist dieses Bewußtsein. Der Satz, daß das Gewissen ein religiöser Trieb sei, zeugt nicht von klarer Erkenntniß des Unterschiedes, welcher zwischen dem vollen Wesen des Gewissens und dem religiösen Triebe obwaltet. Zwar ist das Gewissen „durch göttliche Selbstthätigkeit" als Anlage dem Menschengeiste, sofern derselbe Erkenntnißkraft ist, angeboren. Für diese Wahrheit zeugt der Umstand, daß das Gewissen etwas Unvertilgbares. Wenn es gewissenlose Personen gibt: so sind das lediglich solche, die sich entbunden haben von der schönen Pflicht, bei ihrem Handeln auf die ernste Stimme ihres Gewissens aufzumerken und sich in ihrem Handeln durch die Stimme leiten zu lassen. Sogar in den gewissenlosen Personen ist das Gewissen nicht bloß nach der Möglichkeit, sondern wirklich noch vorhanden [2]). Indeß wird dadurch,

dürfen wir auch zu der Rothe'schen Behauptung, nach welcher das Gewissen der religiöse Trieb ist, mit gutem Rechte den kritischen Zusatz machen: Das Gewissen ein Trieb! Bei aller Verschiedenheit, die zwischen der Neigung und dem Trieb obwaltet, sind beide darin Eins, daß sie Bestimmtheiten, Erscheinungsformen des individuellen Menschenwillens sind.

[1]) Nach Rothe's Ansicht, S. 265, ist die Rede von einem „Richterstuhle des Gewissens" eine sehr mißverständliche. Wir weisen sie sogar von der Hand aus dem einfachen Grunde, weil das Gewissen nichts Gegenständliches ist. Indeß haftet an der verwerflichen Rede die seelenkundliche Wahrheit, daß das Gewissen über das Ethische, wie es im Wollen und Handeln des Menschen zur Erscheinung kommt, und auch umgekehrt! über die Stellung, welche von dem Wollen und Handeln zu dem Ethischen eingenommen wird, richtet. Wenn Rothe S. 266 sagt: „Je nachdem der Gewissenstrieb entweder eine positive oder eine negative Richtung nimmt, ist er entweder das lobende (gute) oder das strafende (böse) Gewissen": so sind das Loben und das Strafen des Gewissens bloß verschiedene Offenbarungsweisen der richtenden Thätigkeit desselben.

[2]) Ludw. Noack: „Auch in der schroffsten Entzweiung des Geistes mit sich selbst wohnt als dunkle, unbegriffene Macht schlummernd noch das Gewissen, als die mahnende Gegenwart Gottes, läßt das Subject seine Zerrissenheit empfinden und treibt es von innen heraus zur Einheit in Gott zurück", s. die zu Darmst. 1847 veröffentl., spekulat. Religionswissensch. im encyclopäd. Organismus ihrer besonderen Disciplinen, S. 505. Die Darstellung des Gewissens als der mahnenden Gegenwart Gottes ist zwar falsch; Gott ist nur im Gewissen mahnend gegenwärtig. Indeß scheint Noack selbst den Ausdruck nicht in seiner strengen Bedeutung genommen zu haben. Laut S. 515 ist die „Empfindung der unmittelbaren Gewißheit des Subjects von seinem eignen objectiv angeschauten allgemeinen Wesen" das

daß das Gewissen durch göttliche Selbstthätigkeit als Anlage dem Menschengeiste angeboren ist, das Gewissen eben so wenig zu einer wesentlich religiösen Bestimmtheit, als die Erkenntnißkraft dadurch, daß sie durch göttliche Selbstthätigkeit als Anlage dem Menschengeiste angeboren wird, zu einer wesentlich derartigen Bestimmtheit wird. Das Gewissen bleibt bei seinem göttlichen Ursprunge, was es seiner Natur nach ist, das gewisse Bewußtsein des Ethischen, wie dasselbe gegenständlich von dem bezeichneten Gesetze gefordert und persönlich im Wollen und Thun des Menschen ausgedrückt ist. Ja die aufmerksame Beobachtung des Gewissens lehrt Jeden, daß, wenn Gott durch das angeborne Gewissen thätig ist, also als Werkzeug benutzt, um den gefallenen, d. h. sündhaften Menschen wieder ethisch aufzurichten, d. h. zu ethisiren, — das Gewissen darum nicht aufhört, jenes Bewußtsein zu sein. Wie denn auch Gott bei dem Menschen den angegebenen Zweck nur dann erreichen kann, wenn das Gewissen, durch welches Gott thätig ist, seine eigentliche Natur nicht einbüßt. — Zwar bemerkt Rothe, daß, wenn er das Gewissen als religiösen Trieb nehme, er damit nur an der altherkömmlichen Ansicht festhalte. Indeß haben die „älteren Moralisten", die es, wie Rothe sagt, „durchgängig als den Gewissenstrieb" behandeln, sich eine Verwechselung zu Schulden kommen lassen, gegen welche die Sprache, die in dem Gewissen etwas „Theoretisches" andeutet, entschiedenen Widerspruch erhebt. Gewissen und Gewissenstrieb sind ebenso von einander verschieden, wie Theoretisches und Practisches. Und wenn Rothe, indem er das Gewissen als religiösen Trieb setzt, an der altherkömmlichen Ansicht festhält, so hält er damit bloß an einer ungerechtfertigten Verwechselung fest, d. h. er läßt auf dem Felde der Wissenschaft den nothwendigen Fortschritt, zu welchem auch die Scheidung willkührlich in einander geworfener Begriffe gehört, nicht zu seinem Rechte kommen. Auf diesem Felde sollten altherkömmliche Ansichten lediglich in dem Falle festgehalten werden, daß sie vernünftig und christlich sind. Je mehr der Trieb zu denjenigen Erscheinungen des menschlichen Geistes gehört, die er mit dem Thiere theilt, desto weniger können wir es über das Herz bringen, das Gewissen als einen Trieb zu behandeln.

Wir kommen zur Untersuchung der Untrüglichkeit, die man oft als die wirkliche Beschaffenheit des Gewissens dargestellt

---

sittliche Gewissen im Menschen. Zwar ist es wunderlich genug, eine Empfindung für das sittliche Gewissen zu erklären. Doch leuchtet ein, daß Noack, indem er das Gewissen als eine mahnende Gegenwart Gottes bestimmt, er unter Gott etwas Menschliches, dem menschlichen Subjecte Eignendes, etwa das Selbstgesetz des endlichen Willens, in pantheistischer Weise sich vorstellt.

hat. Wenn Marheineke von dem Menschen sagt: „Es ist nicht das Gewissen in ihm, welches zweifelt oder irrt“: so erkennt Marheineke damit dem Gewissen Untrüglichkeit zu, wie er denn anderwärts von dem Gewissen äußert: „Es schließt — als das untrügliche das Zweifeln und Irren, wie wenn dieses eine Qualität oder Bestimmtheit des Gewissens wäre, vollkommen aus“ [1]. Indeß können wir hier einiges Bedenken nicht unterdrücken. Allerdings zweifelt oder irrt das Gewissen in dem Falle nicht, daß es so ist, wie es sein soll; denn dann ist das Gewissen das gewisse Bewußtsein von dem Ethischen, welches von dem Gesetze gefordert wird und in dem Menschen zur Erscheinung kommt [2]. Und mit jener Verneinung ist natürlich die Untrüglichkeit gesetzt. Allein da die Erkenntnißkraft, deren angedeutetes Bewußtsein das Gewissen, nicht bloß endlich und der Möglichkeit des Zweifelns und des Irrens um so mehr unterworfen ist, als sie durch innere Einfüsse des verderbten Willens auf die Ver-

---

[1]) Marheineke, a. a. O., S. 176, 171. Falsch sagt er S. 176, „das Schweben zwischen Wahrsein und Gewißsein“ sei der Irrthum. So verwechselt er Irrthum und Zweifel mit einander. Der Irrthum ist vielmehr ein solches Abweichen von der Wahrheit, welches bei der Unwahrheit ist. Der Irrthum ist sonach etwas mehr als das, wofür er von Daub gehalten wird, nach dessen Syst. der theol. Mor., Th. I., S. 451 er „eine Bewegung in der Mitte zwischen der Wahrheit und Unwahrheit.“

[2]) Nach Marheineke's Meinung, S. 172, ist „der Gedanke des Gewissens der von der Identität des Gesetzes und des Wissens von ihm.“ Wie falsch dieser Gedanke sei, erhellt daraus, daß selbst in dem Gewissen das Gesetz (d. h. das sogenannte Sittengesetz), dessen Ethos der Gegenstand des Wissens jenes Gewissens ist, noch von dem Wissen des gesetzlichen Ethos verschieden ist. Nun scheint freilich Marheineke das anstößige Wort: Identität nicht von der Einerleiheit, die durch das Wort laut dem Sprachgebrauche angedeutet wird, zu begreifen. Denn er sagt sogleich nachher: „Dieß, daß es“ (d. i. das Gewissen) „Wissen sei von dem Gesetz für den Willen und als dieses Wissen vom Gesetz mit diesem selbst als dem Gegenstand des Wissens eins sei, ist das Wesen des Gewissens und sein Begriff.“ Und wo eine Einheit zweier Gegenstände gesetzt ist, da kommt eine gewisse Verschiedenheit derselben in der Einheit noch zu Recht. Indeß ist die Meinung Marheineke's, das Gewissen sei „das Wissen von dem Gesetz für den Willen“, nicht dialektisch gehalten, da das Gewissen eigentlich das Wissen ist von dem Ethischen, welches durch das Gesetz als Nothwendigkeit für den Willen dargestellt wird, und, falls der Wille für die Aufnahme des Ethischen sich frei bestimmt, in den Willen übergeht. Marheineke hat von der Richtigkeit dieses Satzes eine Ahnung, indem er a. a. O. sagt: „Das Wissen hat — durchaus nur denselben Inhalt, den das Gesetz hat, von welchem es das Wissen ist.“

nunft verdunkelt werden kann: so ist auch die Möglichkeit gegeben, daß das Gewissen zweifelt und irrt, mithin seine Untrüglichkeit einbüßt. Und daß diese Möglichkeit in die Wirklichkeit übergegangen ist, lehrt die Geschichte der christlichen Kirche. So gab es im apostolischen Zeitalter Bekehrte aus dem Judenthume, deren Gewissen insofern schwach war, als es die Richtigkeit der Bestimmung des evangelischen Gottesgesetzes, nach welcher der Genuß des von den heidnischen Götzenopfern übrig gebliebenen Fleisches an sich sündlos ist, anzweifelte und irriger Weise meinte, die wahre Bestimmung des Gesetzes sei die, daß christlicher Seits von solchem Fleische Nichts genossen werde, 1. Krth. VIII., 7. Da, wie Marheineke einräumt, es der Mensch ist, „welcher zweifelt und irrt": so wäre es auffallend, wenn nicht auch das Gewissen, das eben dem Menschen einwohnt, zweifelte und irrte. Wie sollte, was von dem Ganzen gilt, nicht auch von dem gelten, was eine wesentliche Sonderseite des Ganzen bildet? — Freilich behauptet Marheineke, es „gäbe" (nämlich falls das Gewissen irrte, zum Irrthum verleitete,) „in sittlichen Dingen ganz und gar keine Wahrheit und Gewißheit mehr, auch kein Mittel, den praktischen Irrthum auszumitteln, zu prüfen, zu widerlegen." Indeß würde Marheineke die Behauptung nicht aufgestellt haben, hätte er die Wahrheit erkannt, daß „von dem allen" das Gesetz des ethischen Lebens das „Princip" ist. Freilich setzt er hinzu: „Selbst der Glaube an die Heiligkeit und Untrüglichkeit Gottes ist ohne des Gewissens Kraft und Mitwirkung unmöglich"; übersieht aber, daß nicht bloß in dem Gewissen, sondern auch und noch mehr in der Vernunft der Gedanke Gottes sich „bewahrheitet, bestätiget und bekräftiget" [1]), und daß jener Glaube ohne des Gewissens Kraft und Mitwirkung durch die Vernunft in der Kraft und unter der Mitwirkung des heiligen Geistes möglich ist. Ebenso kann das Ich selbst in dem Falle, daß sein Gewissen nicht die Untrüglichkeit besitzt, durch seine Vernunft, dafern dieselbe den wesentlichen Inhalt des genannten Gesetzes gehöriger Weise betrachtet, „zur Erkenntniß der sittlichen Wahrheit und zur Berichtigung alles Irrthums darüber gelangen." Zwar scheint Marheineke

---

[1]) Rothe a. a. O., S. 276: „Ebendaher, daß das Gewissen wesentlich Thätigkeit Gottes selbst im Menschen ist, kommt auch seine absolute Unfehlbarkeit." Wenn nur nicht der Satz, daß das Gewissen wesentlich Thätigkeit Gottes selbst im Menschen ist, petitio principii wäre! Der Satz ist eine völlige Verkennung der Wirklichkeit, nach welcher das Gewissen ein bestimmtes menschliches Bewußtsein, in welchem Gott möglicher Weise thätig ist. Das Gewissen kann als ein solches Bewußtsein in der Erscheinung nicht fehlgehen, d. h. die ethische Wahrheit aussprechen, aber auch fehlgehen, d. h. hinsichtlich jener Wahrheit irren.

nicht dem einzelnen Gewissen, sondern dem allgemeinen Untrüglichkeit zuzusprechen [1]); denn er äußert S. 17: „Nennt — einer sein Gewissen und beruft er sich darauf, so kann er vernünftiger Weise nicht sein einzelnes darunter verstehen, sondern vielmehr, wie es das jedes Andern in derselben Lage ist, und zwar als das eine und selbige in Allen, das allgemeine und als solches untrügliche." Inzwischen muß, was vom einzelnen Gewissen gilt, auch vom allgemeinen gelten, weil das allgemeine die Gesammtheit der einzelnen ist, und, wenn die einzelnen Gewissen nicht zu einem Ganzen zusammengefaßt werden, als nicht vorhanden gesetzt werden muß. Daher können wir nicht anders, als sagen: Das allgemeine Gewissen ist nicht als solches, sondern lediglich in dem Falle untrüglich, daß es in seiner Erscheinung der reinen Idee des menschlichen Gewissens entspricht; es ist dagegen keineswegs untrüglich, sobald es in der Erscheinung dieser Idee nicht entspricht. Das allgemeine Gewissen würde bloß dann nur untrüglich und selbst über die Möglichkeit des Trügens hocherhaben sein, wenn es wäre, was es an sich nicht ist, d. h. einerlei mit dem allen Menschen von Gott mitgetheilten und ewigen Gesetze des ethischen Lebens [2]), welches seinem gegenständlichen Wesen nach göttlich.

Was das Verhältniß des im Evangelio ausgeprägten Gottesgesetzes zu dem Gewissen des einzelnen Menschen [3]) anlangt: so

---

[1]) Marheineke, S. 177: „Des Papstes Infallibilität ist ein Popanz und Phantom und mit Recht ein Gespött der Welt." Die Gerechtigkeit veranlaßt uns, den Zusatz zu dieser Bemerkung zu machen, daß des Papstes Infallibilität nicht Lehre der katholischen Kirche als solcher, sondern Lehrmeinung einzelner Glieder derselben ist.

[2]) Für Marheineke, S. 178, „ist die ganze theologische Moral nichts anders, als die fortgesetzte Entwickelung dieses Begriffs vom Gesetz, wie es das Gewissen selber ist in seiner Untrüglichkeit." Vgl. hiermit den Mann, den Marheineke oft als seinen Lehrer benutzt hat, Daub, a. a. O. S. 456: „Die ganze Ethik — ist — Beweis für die Untrüglichkeit des Gewissens, indem sie nichts weiter thut, als die Erkenntniß des Gewissens entwickeln." Eitel Machtsprüche!

[3]) In Beziehung auf das Lehrstück von dem Gewissen ist Fichte's Syst. der Sittenlehre nach den Princip. der Wissenschaftslehre nachzusehen. Zwar ist Fichte auf falscher Fährte, indem er S. 226 vom Gewissen sagt: „Es ist das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen, ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht; das nach keinem andern Bewußtsein geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt." Denn Fichte verwechselt hier „unsere bestimmte Pflicht", deren unmittelbares Bewußtsein ihm S. 225 das Gewissen ist, mit unserem reinen, ursprünglichen Ich. Er

hat das Gesetz die Aufgabe, das Gewissen, wenn es im Zustande der Untrüglichkeit, der menschliche Inhaber des Gewissens aber für Einwirkungen des Gesetzes frei empfänglich ist, dergestalt in diesem Zustande zu erhalten, daß das Gesetz die Untrüglichkeit zu einer christlichen gestaltet. Das Gesetz soll nicht bloß das ethische Leben, welches von dem sogenannten Sittengesetz als Nothwendigkeit für den freien Menschenwillen dargestellt wird, in den Willen übergeht und den Gegenstand des im Gewissen enthaltenen, gewissen Bewußtseins bildet, — als ein Leben in dem Messias Jesus beschreiben, sondern auch dieses gewisse Bewußtsein selbst seinem in dem Messias Jesus befindlichen Urbilde gleich machen. Befindet sich dagegen das Gewissen in dem Zustande des Zweifels oder Irrens in Betreff des Ethischen: so hat das Gesetz des Evangelii die Aufgabe, das Gewissen bei vorausgesetzter, freier Empfänglichkeit seines Besitzers für die Einflüsse des Gesetzes dermaßen von diesem Zustande zu befreien, daß das Gewissen zu einem gewissen Wissen wird nicht von dem ethischen Leben überhaupt, sondern von dem ethischen Leben, dessen leuchtendes Gepräge ein eigenthümlich christliches ist. Wenn das Gesetz diese herrlichen Aufgaben an dem untrüglichen und dem nicht untrüglichen Gewissen nicht vollzieht: so ist die Schuld nicht dem Gesetze, sondern den Menschen zuzuschreiben, in welchen die Gewissen ihre Wohnstätten haben. Wenn dagegen das Gesetz jene Aufgaben an dem untrüglichen und dem nicht untrüglichen Gewissen vollzieht: so ist dieß das persönliche Verdienst derjenigen Menschen, in welchen diese Gewissen sind, zugleich aber das gegenständliche Verdienst des Gesetzes oder des in dem Gesetze waltenden, heiligen Geistes. Die Geschichte der christlichen Religion weist von Männern und Frauen Tausende auf, an deren Gewissen

---

verkennt, daß das Bewußtsein Gottes von sich selbst hinausgeht über das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen, ursprünglichen Ich, und daß das letztere nach dem ersteren sehr wohl geprüft und berichtigt werden kann. Er übersieht, daß das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen, ursprünglichen Ich, je gesunder das Bewußtsein, um so eher den Gott, in welchem dieses Ich ist, lebt und webt, darum als höheren Richter über sich anerkennen muß, weil, während dieses Bewußtsein mit der Möglichkeit des Irrens behaftet, Gott über die Möglichkeit schlechthin hinaus ist. Die Behauptung Fichte's: „Das Gewissen irrt nie und kann nicht irren", S. 226, wird durch den geschichtlichen Entwickelungsgang der Menschheit und durch die wirkliche (d. h. endliche) Beschaffenheit des Gewissens widerlegt. Inzwischen verdient es Anerkennung, daß Fichte in dem Gewissen ein Bewußtsein erblickt. Und es ist nicht Fichte's Schuld, wenn Gottesgelehrte, welche das Gewissen als einen religiösen Trieb beschreiben, nicht Fichte gefolgt sind.

das Evangelium, soweit es Gesetz ist, jene Aufgaben glücklich gelöst hat[1]).

Die sündliche und die unheilige Seite der Verneinung des christlichen Lebens.

Nach Rothe's Meinung gibt es „eine doppelte Form der sittlich abnormen Selbstbestimmung, oder eine doppelte Form der Sünde.“ Allein das Unrichtige dieser Meinung[2]) ist bei gründlicher, psychologischer Forschung bald einleuchtend. Unter sittlich abnormer Selbstbestimmung des Menschen versteht Rothe eine solche „Willkür, die der menschlichen Persönlichkeit oder dem eignen Begriff des Menschen widerspricht, durch welchen dem Menschen von vornherein eine unbedingte Norm für seine Selbstbestimmung vorgezeichnet ist: eine Norm, welche die beiden Forderungen an das menschliche Einzelwesen befaßt, daß es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme, und daß es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe.“ Doch daß diese sittlich abnorme Selbstbestimmung nicht die Sünde selbst ist, ergibt sich daraus, weil die in der Form der Willkühr auftretende Selbstbestimmung persönlicher Quellpunkt der Sünde. Eine vermeintliche Sünde, welche nicht die eigne Selbstbestimmung des Menschen zum persönlichen Quellpunkt hat, ist nicht eine wirkliche, dem Menschen zuzurechnende Sünde; sie bestimmt sich lediglich als ein Uebel, welches der äußern Gewalt, die den Menschen zur Herbeiführung dieses Uebels gezwungen hat, in Rechnung gebracht werden muß. Zwar gehört Abnormität zum Wesen der Sünde; allein diese Abnormität ist nicht bloß die von Rothe angedeutete sittliche, bei welcher jener Widerspruch stattfindet gegen die menschliche Persönlichkeit, oder gegen den eignen Begriff des Menschen, durch welchen ihm

---

1) Paulus besaß ein Gewissen, welches ἐν πνεύματι ἁγίῳ war, Röm. IX., 1. Marheineke hat sich das Verdienst erworben, sehr viele neutestamentische Stellen, in welchen „die christliche Sittenlehre“ (?) von dem Gewissen spricht, S. 179 ff., aufgeführt zu haben. Er hat nur einige Stellen unglücklich gewählt. So 1. Krth. 6, 19. Wenn Marheineke diese Stelle mittheilt als Ausdruck des Gedankens, daß das Gewissen „Gottes Stimme, die Stimme des göttlichen Geistes in uns ist, und daß darin auch des Gewissens Untrüglichkeit eingeschlossen liegt“: — so wird das Gewissen dort nicht einmal erwähnt. Paulus fragt bloß, ob die Korinthier nicht wüßten, daß ihr Leib der Tempel des in ihnen seienden heiligen Geistes sei, den sie von Gott hätten, und daß sie nicht *sich* angehörten?

2) A. a. O., Bd. II., S. 170, 171.

eine Norm vorgezeichnet ist, die in ihren „beiden Forderungen" gar nicht auf Gott hindeutet [1]). Diese Abnormität ist vielmehr eine von Seiten des menschlichen Einzelwesens vollzogene Ueberschreitung eines in der menschlichen Vernunft gegebenen Gottesgesetzes, welches dem menschlichen Willen ein solches ethisches Leben vorschreibt, worin das Einzelwesen Pflichten gegen Gott theils unmittelbar, theils mittelbar, d. h. dadurch erfüllt, daß es Pflichten gegen andere Einzelwesen und gegen sich selbst mit Redlichkeit erfüllt [2]). Und wenn die Sünde auftritt als eine Seite der Verneinung des christlichen Lebens [3]): so ist die in

---

1) Ludw. Feuerbach, das Wesen des Christenth., Vorw., S. VII. ff.: „Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden." In der That beweist und bestätigt die Geschichte der Theologie, an welche Feuerbach S. VII. erinnert, a posteriori, daß die Theologie längst zur Anthropologie geworden ist bei Menschen, die auf dem Standpunkt der Unvernunft sich bewegen. Ihnen geht mit der gesunden Vernunft das geistige Vermögen ab, Gott dergestalt im Menschen zu erkennen, daß sie jenen von diesem sondern. Und wenn sie den kühnen Versuch machen, a priori zu beweisen, daß „das Geheimniß der Theologie die Anthropologie" sei: so verräth der angebliche apriorische Beweis einen solchen Mangel an gesunder Vernunft auf das Deutlichste, indem der Beweis durch und durch spitzfindige Trugweisheit des dürftigen Verstandes ist, vgl. die Schrift Feuerbach's. Die Geschichte der Theologie beweist und bestätigt aber auch a posteriori, daß die Theologie trotz aller Angriffe, welche sie im Laufe vieler Jahrhunderte erfahren hat, im Wesentlichen Theologie geblieben ist bei Denkern, welche den Standpunkt der gesunden Vernunft einnehmen. Sie zeigen mit Hülfe dieses Vermögens, daß Gott, obschon er den Menschengeist als der Allgegenwärtige durchdringe, deshalb nicht der Menschengeist sein könne, weil Gott seinem Wesen nach unendlich, der Menschengeist hingegen endlich sei. Sie machen es in solcher Weise klar, daß das Geheimniß der Theologie, welches von Feuerbach in der Anthropologie gesucht wird, ein luftiges Erzeugniß ungeregelter Einbildungskraft sei. Die hierher gehörigen Werke der neuesten, wissenschaftlichen Dogmatiker sind bekannt.

2) Das menschliche Einzelwesen, welches dermaßen mit allen übrigen in Liebe absolute Gemeinschaft einginge und seine materielle Natur durch seine Persönlichkeit (besser: durch seine gesunde Vernunft) schlechthin bestimmte, daß es dabei auf den Gott keine Rücksicht nähme, keine Liebe zu dem Gott an den Tag legte, der durch sein Gesetz dieses doppelte Verfahren von dem Einzelwesen fordert, — es würde die Forderung nicht in der rechten ethischen Weise, die mit der frommen in nothwendigem Zusammenhange steht, vollziehen.

3) Noack a. a. O., S. 504 in Bezug auf das Böse: „Ebendarum, weil es von Gott als der absoluten Freiheit getrennt ist, hat das Böse für sich keine Realität, es ist nur das existirende Nichts, die absolute Nichtigkeit

Rede stehende Abnormität die menschliche Ueberschreitung des im Christenthume enthaltenen Gottesgesetzes, welches dieses ethische Leben mit seiner Beziehung auf Gott in eigenthümlich geschichtlicher Form, bei der dieses Leben noch ganz besonders zu seinem Rechte kommt, gebietet, wie eine aufmerksame Vergleichung des neuen Testaments erhärtet. Die Abnormität, welche zum Wesentlichen der Sünde gehört, ἡ ἀνομία, Joh. 1. Br. III., 4, erscheint darum als besonders strafbar, weil sie die Verletzung einer Norm oder Regel ist, die gerade von dem Oberherrn des Menschen demselben gegeben ist und deshalb von demselben durch gewissenhafte Befolgung geehrt werden sollte. Je übermüthiger die Gottesleugnerei der Gegenwart sich geberdet [1]), desto geflissentlicher sollten

---

selbst." Dieser Satz ist verfehlt. Allerdings ist das Böse, welches den gegenständlichen Kern der Sünde bildet, Trennung von Gott. Doch zu geschweigen, daß Gott weit mehr als absolute Freiheit, daß Gott vollkommener Geist ist, so müssen wir sagen: Der Umstand, daß das Böse von Gott getrennt ist, setzt es so wenig zu dem existirenden Nichts, zu der absoluten Nichtigkeit herab, daß er das Böse an dem Menschen, der das Böse vollzieht, bestehen läßt als eine Wirklichkeit, die einen Gegensatz gegen Gott, ein Widerstreben wider seinen heiligen, in dem Vernunftgesetz des ethischen Lebens, sowie in dem Gesetze des Evangelii offenbaren Willen bildet. Wäre das Böse das existirende Nichts, die absolute Nichtigkeit selbst: so würde es nicht sehr ernste Folgen, wie Schuld, Strafe, nach sich ziehen. Noack scheint von der Wirklichkeit des Bösen eine Ahnung gehabt zu haben; denn er sagt vorher von dem Geiste: „Dadurch, — daß er sich in seiner subjectiven Einzelheit gegen die in der Form der göttlichen Nothwendigkeit auftretende göttliche Freiheit selbst festhält und sich als absolut setzt, ist er der böse."

[1]) Man vergleiche Fr. Feuerbach's Religion der Zukunft. Zwar kann der Ausdruck: „Religion" dahin nach dem hergebrachten Sprachgebrauche verstanden werden, als lehre Feuerbach ein Gebundensein des Menschen an eine übermenschliche Persönlichkeit, d. h. an Gott. Doch daß diese Fassung völlig falsch wäre, wird aus dem Vorworte des ersten Heftes der Schrift Feuerbach's ersichtlich. Darnach versteht er „unter Religion nichts Anders, als die zur innern Gesinnung gewordene, den ganzen Menschen durchdringende und bestimmende Kenntniß von den wahren Grundbedingungen der menschlichen Glückseligkeit." Natürlich bleibt er den Nachweis der sprachlichen Berechtigung solchen Verständnisses seinen Lesern schuldig. — Wenn er ferner im dritten Hefte, S. 5 äußert: „Wir sind auf die Erde gekommen, ohne einen Vertrag, von dessen Erfüllung unser Dasein und Wohl auf Erden abhängig wäre, mit einem übermenschlichen Wesen abgeschlossen zu haben": so mag das eingeräumt werden. Macht aber Feuerbach den Zusatz: „Darum haben wir auch keine Pflicht zu fragen, ob es irgend einem solchen Wesen gefällt oder nicht gefällt, wie wir auf der Erde uns einrichten wollen": so

die Ethiker, zumal wenn sie theologische sind, bei der Abhandlung des Lehrstücks von der Sünde die große Wahrheit in das Licht stellen, daß jede Sünde eine Abnormität ist, bei welcher ein Gesetz eben des Gottes, dessen gegenständliches Sein geleugnet wird, thatsächlich verhöhnt wird. — Endlich erscheint es als tadelnswerth, daß Rothe, indem er die sittlich abnorme Selbstbestimmung und die Sünde als Begriffe, die einander decken, faßt, dabei außer Acht läßt, daß bei jeder Sünde auf Seiten des dieselbe vollbringenden Menschen eine gewisse Erkenntniß desjenigen Gottesgesetzes, welchem widersprechend die Sünde zur abnormen That wird, vorhanden ist. Es gibt keine eigentliche Sünde, mit welcher nicht diese Erkenntniß, sei es in einem höheren oder niederen Grade, verbunden wäre. Nur die volksmäßige Sprache kann von Sünden der Unwissenheit sprechen, Ap.-Gesch. III., 17. Die volksmäßige Sprache aber ist die unwissenschaftliche. Sie ist wohl in Katechismen des Christenthums, doch nicht in Systemen des christlichen Glaubens und Lebens an ihrem Orte.

Doch irrt Rothe nicht nur in der Bestimmung des Wesens der Sünde, sondern auch darin, daß er eine doppelte Form derselben, d. h. eine sinnliche und eine selbstsüchtige Sünde setzt. Daß „das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse", ist nach Rothe's Meinung die sinnliche, und daß es „sich gegen die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließt", ist, wie er behauptet, die selbstsüchtige Sünde. Das Irrthümliche läßt sich mit Leichtigkeit darthun. Daß das menschliche Einzelwesen sich gegen die Gemeinschaft mit den übrigen abschließt, ist zwar Sünde, doch keineswegs eine bloß selbstsüchtige, da in jenem sich Abschließen eine mit Gottentfremdung verknüpfte Selbstsucht sich zu Tage legt. Das Einzelwesen schließt sich niemals gegen die Gemeinschaft mit den übrigen ab, ohne daß es damit eine Sünde voll-

---

übersieht Feuerbach die an sich unumstößliche Thatsache unserer Abhängigkeit von dem übermenschlichen Wesen. Wir haben jene Pflicht zu fragen, weil wir von einem solchen Wesen nicht bloß durch unsere Aeltern erschaffen sind, sondern auch dergestalt im Dasein erhalten und regiert werden, daß dieses Wesen uns eine Fülle von Gutthaten natürlicher und geistiger Art mittheilt. Zwar ist unsere Abhängigkeit von diesem übermenschlichen Wesen, welche den persönlichen Grund der in Rede stehenden Pflicht bildet, keine schlechthinnige. Wer die Abhängigkeit als schlechthinnig setzt, verneint eigenmächtig die Wirklichkeit unserer köstlichen Willensfreiheit. Unsere Abhängigkeit ist lediglich eine beziehungsweise und läßt die Wirklichkeit unserer Willensfreiheit bestehen. Doch das Beziehungsweise der Abhängigkeit entbindet uns keineswegs von der genannten Pflicht. Die Entbindung hat von menschlicher Unwissenheit und Willkühr ihren Ausgangspunkt.

bringt, bei welcher es sein Selbst dermaßen gegen die Gemeinschaft mit den übrigen abschließt, daß es zugleich dem Gotte entfremdet wird, welcher diese Gemeinschaft (d. h. das Wesentliche der Liebe) in dem ethischen Gesetze der menschlichen Vernunft und in dem des Evangelii zur unverbrüchlichen Vorschrift macht, ja welcher, was noch mehr besagt, kraft seiner Allgegenwart in den übrigen Einzelwesen ist. Es gibt sogar eine Sünde, bei welcher das menschliche Einzelwesen sich unmittelbar gegen die Gemeinschaft mit Gott abschließt, also eine Selbstsucht entwickelt, die mit unmittelbarer Entfremdung von dem Gotte verknüpft ist, welcher in den genannten beiden Gesetzen dem Einzelwesen solche Gemeinschaft gebietet, und als die Person, mit welcher diese Gemeinschaft anzuknüpfen ist, in dem Einzelwesen seine Wohnung haben will. Die selbstsüchtige Sünde, welche mit der obigen, mittelbaren Entfremdung des Einzelwesens von Gott zusammenhängt, hat ihre Voraussetzung in derjenigen selbstsüchtigen Sünde, die sich zugleich als eine unmittelbare Entfremdung von Gott darstellt. Alles Mittelbare ist durch das Unmittelbare bedingt. — Ferner: Daß das Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen läßt, ist allerdings dann eine Sünde, wenn diese Bestimmung über den bloßen Antrieb hinausgeht[1]), und, um mit Rothe zu sprechen, „autonomische Wirksamkeit" der materiellen Natur, somit „eine relative Wiederaufhebung der Persönlichkeit selbst" ist, eine „Beeinträchtigung ihrer Selbstständigkeit ihrem Naturorganismus gegenüber und ihrer Macht der Selbstbestimmung." Allein daß diese Sünde nicht bloß eine sinnliche ist, erhellt daraus, weil sie zugleich selbstsüchtig ist, und zwar in gottentfremdeter Weise; denn der Mensch, welcher seine Persönlichkeit, d. h. sein gottverwandtes Ich, durch seine materielle Natur, welche nicht eigentlich gottverwandt ist[2]), so bestimmt

---

[1]) Zwar meint Schleiermacher, christl. Sitte, S. 61, „die Sinnlichkeit könne sittlicherweise nicht Impuls" (nämlich des menschlichen Handelns) „sein." Doch müssen wir diese Meinung für eine Beeinträchtigung der Sinnlichkeit erklären. Sie kann in dem Falle sittlicherweise ein solcher Impuls werden, daß sie der Vernunft, zwischen welcher und der Sinnlichkeit Schleiermacher „einen relativen Gegensatz annimmt", oder besser: der praktischen Vernunft, d. h. dem freien Willen des Menschen, nicht Gewalt anthut, vielmehr es dem freien Willen anheimstellt, sich für das Handeln zu bestimmen oder sich nicht dafür zu bestimmen. In solchem Falle bleibt das Ebenmaaß, welches zwischen den höheren und niederen Kräften der menschlichen Natur stattfinden soll, in erfreulicher Weise gewahrt.

[2]) Rothe a. a. O., S. 179: „Die Persönlichkeit ist — ein Gott wesentlich homogenes kreatürliches Sein und ein von Gott definitiv gewolltes; die Materie hingegen ist ihrem Begriff zufolge das Gott rein entgegen-

werden läßt, wie Rothe angedeutet hat, strebt damit nur für sich selbst, d. h. für den ihm angebornen Hang zur Sünde, also für

---

gesetzte kreatürliche Sein, ein von Gott definitiv nicht gewolltes, der reine Gegensatz Gottes, auf dessen Aufhebung an der Kreatur von dem primitiven schöpferischen Act abwärts die schöpferische Wirksamkeit Gottes constant gerichtet ist." Daß es mit der Persönlichkeit des Menschen, wenn sie von der Materie oder der materiellen Natur desselben gesondert, oder als Geist gefaßt wird, sich auf die von Rothe angedeutete Weise verhält, ist einzuräumen. Nur ist Rothe im Irrthum, wenn er theol. Eth., I., 170 als Bestimmtheiten dieser Persönlichkeit bloß Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, also denkendes und wollendes Sein, setzt; auch das Gemüth bildet eine wesentliche Bestimmtheit. Diese große Thatsache des Bewußtseins sollte von dem Ethiker um so weniger außer Acht gelassen werden, als die unmittelbare Gegenwart in ihrer philisterhaften Verstandesrichtung am wenigsten das Gemüth zu seinem vollen Lebensrechte kommen läßt. Ferner muß gegen die Rothe'sche Auffassung der Materie zur Steuer der Wahrheit Widerspruch erhoben werden. Obgleich dem Gotte, der vollkommener Geist, d. h. seinem Wesen nach nicht Materie ist, nicht verwandt, kann die Materie, weil sie kreatürliches, d. h. von Gott geschaffenes Sein ist, ihrem Begriff zufolge oder an sich unmöglich Gotte rein entgegengesetzt sein. Daß die Materie Gotte nicht rein entgegengesetzt ist, wird daraus ersichtlich, weil sie das Werkzeug göttlicher Offenbarung. So wohnt in Christo die Gesammtfülle der Gottheit leibhaftig, Koloss. II., 9, und der Leib des christlichen Korinthiers ist der Tempel des heiligen Geistes, 1. Krth. VI., 19. Wer die Materie darstellt als eine solche, die ihrem Begriffe zufolge das Gott rein entgegengesetzte Sein sei, versündigt sich an der Materie. Er frischt einen trüben, gnostisch-manichäischen Wahn wieder auf, der möglicherweise in die Irrsaale mönchischer Quälerei und Abtödtung, ohne welche das wahrhaft christliche Leben recht wohl bestehen kann, zurückführt. Ferner steht mit der Rothe'schen Meinung, daß die Materie ein von Gott definitiv nicht gewolltes Sein sei, die Wahrheit in schneidendem Widerspruch, daß die Materie, d. h. der materielle Leib des Menschen einst auferstehen wird, weil sonst die Fortdauer des persönlichen Geistes nach dem Tode eine Unmöglichkeit sein würde. Zwar wird die Materie, welche auferstehen wird, geistähnlich, doch Materie von feiner Art sein. Das Geistähnliche der auferstehenden Materie ist keineswegs eine Verneinung ihrer eigentlich materiellen Natur. Es versteht sich aber von selbst, daß, indem die Materie ihrem Begriffe nach nicht der reine Gegensatz Gottes ist, nicht „auf die Aufhebung eines solchen Gegensatzes an der Kreatur von dem primitiven schöpferischen Acte abwärts die schöpferische Wirksamkeit Gottes constant gerichtet" sein kann. Nur dann, wenn durch die Schuld der Persönlichkeit die Materie Gotte entgegengesetzt worden, ist auf die Aufhebung des Gegensatzes nach jenem schöpferischen Acte die angedeutete Wirksamkeit Gottes gerichtet gewesen. — Im Uebrigen ist die Sonderung der Persönlichkeit von der Materie keines-

seinen Willen, soweit derselbe verderbt ist, und schließt sich ab gegen die Einheit mit dem Gotte, welcher in der Persönlichkeit des Menschen über die materielle Natur desselben herrschen will. Es gibt keine sogenannte sinnliche Sünde, die nicht zugleich gottentfremdete Selbstsucht wäre. Daß jede sinnliche Sünde zugleich dieß ist, kann um so weniger auffallen, als der angeborne Hang des Menschen zur Sünde, der in der sinnlichen Sünde zur Erscheinung kommt, ja ein auf Seiten des Menschen befindliche Quellpunkt der sinnlichen ist, seiner Natur nach, ein in gottentfremdeter Weise selbstsüchtiger ist. Jede Wirkung muß im Wesentlichen ihrer Ursache entsprechen.

Aus demjenigen, was gegen Rothe's Meinung von der Sünde bemerkt ist, ergibt sich mit Nothwendigkeit Folgendes als Darstellung des Wesens der Sünde, sofern dieselbe eine Seite der Verneinung des christlichen Lebens ist. Die Sünde ist die durch den freien Willen des Menschen, wie er bereits durch jenen angeborenen Hang verderbt ist, vollzogene Ueberschreitung des im Evangelio ausgeprägten Gottesgesetzes, welches dem Menschen mehr oder weniger zum Bewußtsein gekommen. Wenn der kühne Jovinian nach dem Vorgange der Stoiker den Gedanken, daß alle Sünden einander gleich sind, ausgesprochen hat, so liegt in ihm die wichtige Wahrheit, daß in allen dieses Wesen der Sünde sich offenbart. Der Gedanke ist bloß insofern verfehlt, als er nicht zugleich mit der Gleichheit aller Sünden ihre Verschiedenheit ausspricht. So ist die Sünde wider den heiligen Geist insofern von den nicht wider diesen Geist vollbrachten Sünden verschieden, als jene den Menschen nicht vergeben werden wird, während bei diesen Vergebung eintritt, Matth. XII., 31. Die innere Beschaffenheit derjenigen Menschen, welche jene Sünde vollziehen, macht es erklärlich, warum ihnen dieselbe nicht vergeben werden kann [1]). Und andererseits wird aus der geistigen Bestimmtheit

wegs schlechthin nothwendig. Die Persönlichkeit läßt sich begreifen als eine solche, in welcher wie der Geist, so die Materie aufgehoben, d. h. conservirt ist. Der Mensch der Erscheinung ist eine derartige Persönlichkeit. Wäre er nicht eine derartige Persönlichkeit: wie könnte er sichtbarer Erdenbürger sein?

[1]) Zeller hat von seiner Untersuchung „über die Freiheit des menschl. Willens, das Böse und die moralische Weltordnung", den zweiten Artikel, der sich mit dem Bösen, d. h. mit der Bestimmung des Begriffs des Bösen, und mit der Erklärung seines Daseins beschäfftigt, in den theol. Jahrbüch., Bd. VI., Jahrg. 1847, Hft. 1, vgl. S. 28 ff., abdrucken lassen. Der Artikel empfiehlt sich durch Streben nach Gründlichkeit und durch Scharfsinn, kommt aber im Wesentlichen nicht hinaus über den Hegelschen Begriff des Bösen, welcher durch den Fortschritt der christlichen Religionswissenschaft

solcher Personen, die zwar sündigen, obwohl nicht durch Lästerung des heiligen Geistes, — begreiflich, weshalb ihnen der Trost der Vergebung zu Theil werden könne.

Wenden wir uns zur Erforschung desjenigen, was mit der Sünde, als einer Sonderseite des unchristlichen Lebens! zunächst zusammenhängt! Nach Rothe's Behauptung [1]) hat „im Falle seiner Abnormität — der sittliche Proceß — die Production eines **bloß geistartigen**, und zwar eines **bösen** geistartigen Seins im Menschen zur Folge." Das geistartige Sein ist Rothe'n ein solches, das noch nicht „wirklicher oder realer Geist" ist, sondern nur „eine Approximation an den wirklichen Geist." Und die Behauptung mag richtig sein, wenn unter dem sittlichen Proceß „ein Proceß der Erzeugung von Geist, nämlich kreatürlichem", wie von Rothe geschieht, verstanden wird. Dann kann der sittliche Proceß im Falle seiner Abnormität (d. h. falls er ein sündig sittlicher ist,) nichts Anderes zur Folge haben, als die Production eines bösen, bloß geistartigen Seins. Allein es ist keine sprachliche Berechtigung vorhanden, unter dem sittlichen Proceß das zu verstehen, was von Rothe darunter verstanden wird [1]). Indem

---

bereits überwunden. Man vergleiche die Zeller'sche Bemerkung S. 46, nach welcher das Böse „der Widerspruch des Einzelwillens gegen das allgemeine Wesen oder die Idee des Willens" ist, mit der von Hegel in den Grundlin. der Philos. des Rechts, Aufl. 2, S. 179 ausgesprochenen, welcher zufolge das Bösesein darin besteht, „die Willkühr, die eigne Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen, und sie durch Handeln zu realisiren." Zeller bezeichnet seine Untersuchung als eine philosophische; allein **die** Philosophie ist nicht die wahre, weil nicht die gründliche, welche in dem Bösen die irreligiöse Beziehung übersieht. — Außerdem können wir nicht einverstanden sein mit der Behauptung Zeller's: „Es liegt im Wesen des menschlichen Willens die Nothwendigkeit, daß seine Thätigkeit ihrem Begriff nicht schlechthin angemessen, daß kein Mensch ohne Sünde ist", a. a. O., S. 84. Die Behauptung wird durch die zum Wesen des Willens gehörige Freiheit widerlegt. Zwar räumen wir ein, daß die Thätigkeit keines menschlichen Willens ihrem Begriffe schlechthin angemessen oder völlig so ist, wie sie sein soll, und daß kein Mensch ohne Sünde. Allein diese traurige Erscheinung wird gerade durch die Freiheit des Willens, durch verkehrte Anwendung derselben, was die persönlich menschliche Seite des Ursprungs der Erscheinung betrifft, herbeigeführt; sonst könnte sie dem Menschen nicht in Rechnung gebracht werden. Zeller beschränkt selbst seine Behauptung, indem er S. 84 von der „einzelnen bösen That und Charakterbeschaffenheit" äußert: „Diese ist — als das Werk der Freiheit, immer auch etwas Vermeidliches, und darum die Schuld des handelnden Subjects."

[1]) Vgl. Rothe a. a. O., Bd. II., S. 199; Bd. I., S. 213 in Betreff der oben angeführten Aeußerungen.

der Ausdruck: Sitte sprachlich mit dem alten „sit" in Zusammenhang steht: so muß ein sittlicher Proceß vielmehr sein ein gleichsam sitzender, d. h. dauernder Hergang, der in die äußere Erscheinung fällt. Die theologische Ethik aber, die ihrem Begriffe entspricht, d. h. Wissenschaft des christlichen Lebens ist, hat es nicht mit einem solchen sittlichen Proceß zu thun, sondern eben mit dem christlichen Leben, welches allerdings auch Proceß ist, aber ein eigenthümlich ethischer, der nicht bloß äußerlich ist, sondern auch, ja vorzugsweise innerlich. Das christliche Leben hat nun im Falle seiner Abnormität, d. h. wenn es verneint wird, nicht die Erzeugung eines bösen geistartigen Seins im Menschen zur Folge; denn die Folge besteht in der Erzeugung von Schuld und Strafe des Menschen. Dagegen ist das christliche Leben in jenem Falle ein zwar geistiges Sein[1]), aber ein böses, und, da der Mensch die persönliche Ursächlichkeit dieses bösen Seins ist, sündliches Sein. Mit dem sündlichen Sein steht das unheilige in nothwendigem Zusammenhang. Daß sündliches und heiliges Sein in demselben Menschen zusammenbestehen, ist unmöglich.

---

¹) Rothe'n, I., 213, ist „wirkliche Einheit des Realen und des Ideellen" „Geist." Das klingt unverfänglich; ist aber darum verfehlt, weil Rothe unter dem Realen laut dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden die materielle Natur versteht, während er bei dem Ideellen die Persönlichkeit im Bewußtsein hat. Die materielle Natur gehört zum Wesen des Menschen, nicht des Geistes. Rothe kommt S. 58 der Wahrheit näher, wo er erklärt: „Das schlechthin Gedanke seiende Dasein und der schlechthin daseiende Gedanke — das schlechthin reale Ideelle und das schlechthin ideelle Reale, das ist der Geist, der ebendeshalb auch das schlechthin wahre Sein ist." Hier versteht Rothe unter dem Realen offenbar das Dasein. Bei seiner Erklärung kommt der Vorzug des Geistes, nach seinem Ansich schlechthinnige Verneinung des Stofflichen zu sein, zu seinem Rechte. Und dennoch ist die Erklärung insofern nicht völlig befriedigend, als sie das Ideelle, welches sie dem Geiste in seinem Dasein zuspricht, schlechthin als Gedanken setzt, d. h. über alle Maaßen beschränkt. Denn der Geist im engeren Sinne ist, indem er da ist, Einheit von Selbstbewußtsein, Selbstthätigkeit und höherem Selbstgefühl. Wäre der Geist nicht solche Einheit: so könnte er unmöglich sein, was er seinem eigentlichen Wesen nach ist, Persönlichkeit im engeren Sinne! Die Erklärung wird erst dann völlig befriedigend, wenn das Ideelle als diese Einheit gefaßt wird. Zwar äußert Rothe: „Der Geist ist keineswegs schon seinem Begriffe selbst zufolge selbstbewußtes und selbstthätiges, mit Einem Worte persönliches Sein." Allein die Aeußerung ist ein in sich nichtiger Machtspruch, der, da er den Geist „überhaupt", also auch Gott, sofern dieser Geist ist, betrifft, an Lästerung Gottes grenzt. So viel steht fest, daß der Geist selbst dieser Aeußerung nicht das Zeugniß der Wahrheit ausstellt, Joh. 1. Br. V., 6.

Zwar kann derselbe Mensch infolge dessen, daß seine Erbsündhaftigkeit die Wirksamkeit des Gottverwandten seiner menschlichen Natur nicht völlig vernichtet hat, Sünden und Tugenden zugleich in sich tragen. Es gibt gewiß keinen Menschen, der ein schlechthinniger Sünder wäre. Allein wenn in demselben Menschen Sünden und Tugenden zugleich gegeben sind: so sind diese Tugenden lediglich solche Tüchtigkeiten des menschlichen Willens, durch welche denjenigen Sondergeboten des christlichen Gottesgesetzes genügt wird, die durch die Sünden nicht verletzt werden. Es sind andere Sondergebote, die bei dergleichen Sünden thatsächlich zu kurz kommen. Wir erinnern an einen Menschen, der Wollust und Leutseligkeit zugleich ausübt. Diese merkwürdige Erscheinung stößt den Satz nicht über den Haufen, daß zwischen dem sündlichen Sein und dem unheiligen ein nothwendiger Zusammenhang obwaltet. Das sündliche Sein als solches, d. h. als persönliche Ueberschreitung des Gesetzes, ist unheiliges Sein, durch welches dasselbe Gesetz nicht vollzogen wird. Uebrigens wird die sündliche und unheilige Seite des unchristlichen Lebens gerade von dem sündlichen und unheiligen Sein wesentlich gebildet.

Von denjenigen Seiten der Verneinung des christlichen Lebens, die darin bestehen, daß die Gemeinschaft des Menschen mit Gott und mit dem, der Gottessohn und Menschensohn zugleich ist, zu Grunde geht.

Gegen den Satz, daß bei dem unchristlichen Leben die Gemeinschaft mit Gott zu Grunde geht, könnte als Moment geltend gemacht werden, daß der Mensch, der ein solches Leben vollbringt, insofern fort und fort zu Gott in Beziehung stehe, als er von Gott in seinem irdischen Dasein erhalten und dergestalt geleitet werde, daß Gott bald Gegenstände der Außenwelt, bald Erscheinungen der Innenwelt, bald jene Gegenstände und diese Erscheinungen zugleich als Mittel, den Menschen zum Abstehen von solcher Vollbringung zu veranlassen, benutze. Wir leugnen die Wahrheit dieses Moments nicht, da, wenn solche Beziehung keine Wirklichkeit hätte, der Mensch kein irdisches Dasein, Gott aber nicht das haben könnte, worauf er als Gott Anspruch hat, die Oberherrlichkeit über den Menschen. Allein wir finden das Moment trotz aller seiner Wahrheit nicht so angethan, daß es die Richtigkeit unseres obigen Satzes wankend machte. Obgleich der Mensch, welcher ein unchristliches Leben führt, in der angedeuteten Beziehung zu Gott bleibt, — er geht dennoch derjenigen Gemeinschaft mit Gott verlustig, die wir im Bewußtsein haben, d. h. derjenigen, die in der liebenden Hingabe des Willens an Gott besteht. Diese Gemeinschaft kann nicht fortbestehen, weil

der Mensch, indem er das christliche Leben durch sein Handeln verneint, also Sünde thut und ein unheiliges Sein entwickelt, das Gottesgesetz des Evangelii thatsächlich verhöhnt, mithin als einen Widersacher Gottes sich zeigt [1]). Das unchristliche Leben, bei welchem diese Gemeinschaft nicht zu Grunde ginge, würde wirklich kein unchristliches sein. Daß aber, indem diese Gemeinschaft bei der Verneinung des christlichen Lebens aufhört, die obige Beziehung zu Gott fortdauert, ist begründet in der unendlichen Liebe Gottes zu dem Menschen. Die Gerechtigkeit Gottes kommt bei dieser Liebe nicht zu kurz. Sie wird vielmehr offenbar in Strafübeln, die Gott mit jener Verneinung schon im Diesseits verbindet [2]). Die Liebe Gottes in lebendiger Einheit mit der Gerechtigkeit ist des göttlichen Wesens nicht unwürdig.

---

[1]) Gott ist begreiflicher Weise hinaus über die Möglichkeit, von Menschen im eigentlichen Sinne beleidigt, d. h. mit Lebenshemmungen angethan zu werden; denn er ist wesentlich der vollkommene, d. h. der schlechthin vollkommene Geist. Wäre er über diese Möglichkeit nicht hinaus: so würde er ein bloß beziehungsweise vollkommener Geist sein, wie ein solcher dem Menschen einwohnt. Daher ist es verfehlt, eine thatsächliche Verhöhnung des göttlichen Gesetzes oder eine Sünde als Beleidigung des Gottes aufzufassen, welcher der Urgrund des Gesetzes. Das biblische Gotteswort bezeichnet Menschen, welche Sünde vollbringen, nicht als Beleidiger, sondern als Widersacher Gottes, Röm. V., 10, vgl. VIII., 7. Das Gotteswort zeigt sich in dieser Verfahrungsweise dialektischer, als diejenige Gottesgelahrtheit, die den Sünder zu einem Beleidiger Gottes macht.

[2]) Rothe, die „Abnormität der sittlichen Entwickelung" des Menschen abhandelnd, äußert: „Ein Hineinwirken Gottes in die Persönlichkeit des Menschen, in sein Selbstbewußtsein und in seine Selbstthätigkeit, irgend ein Sich ihm bezeugen und bethätigen Gottes in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstthätigkeit, also irgend ein Maaß von Gottesbewußtsein und von Gottesthätigkeit in ihm — und zwar in genauem Verhältniß mit der Entwickelung seiner Persönlichkeit als solcher — muß — auch so stattfinden" (auch so, nämlich: indem der sittliche Proceß im Falle seiner Abnormität in dem Menschen „ein unheiliges (profanes) materialiter (d. h. seiner Qualität nach) — wenigstens relative — irreligiöses und nur formaliter religiöses, geistartiges Sein, welches seinem Begriff zufolge die Einigung Gottes mit ihm (die Einwohnung Gottes in ihm) wenigstens relative ausschließt, erzeugt", a. a. O., II., 199. An dieser Aeußerung wird gerechten Anstoß nehmen jeder, der da weiß, daß der Proceß im Falle seiner Abnormität schon an sich unheilig (profan) und irreligiös ist, und daß Gott, wenn er in den Menschen ungeachtet dieses Processes hineinwirkt, nicht bloß in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, sondern auch in das höhere Selbstgefühl des Menschen hineinwirkt. Der Mensch macht nach der Gesammtheit der einzelnen Seiten seines geistigen (nicht geistartigen) Seins,

Was denjenigen anlangt, der in seiner Persönlichkeit den Gottessohn und den Menschensohn zugleich darstellt, d. h. Christum, so liegt es auf der Hand, daß, wenn die Verneinung des christlichen Lebens die Form einer Schmährede Christi hat, Matth. XII., 32, die Gemeinschaft, worin der Schmähende bisher mit Christo gestanden, Null wird; denn diese Gemeinschaft, gefaßt als ethische Zuneigung zu Christo, wie kann sie Bestand haben in der Schmährede, welche von Haß gegen Christum durchdrungen ist? Doch es gestattet die Wahrheit eine allgemeinere Weise des Ausdrucks. Wie auch immer die in Rede stehende Verneinung sich ausprägen möge: — immer wird Eine Seite dieser Verneinung davon gebildet, daß jene Gemeinschaft mit Christo zu Grunde geht. Denn da derjenige, der die Verneinung vollzieht, eben damit sündigt, als einen unheiligen sich beweist und aus der Gemeinschaft mit Gott tritt: — so ist es unmöglich, daß er die Gemeinschaft festhält mit dem Christus, welcher sündenfrei, heilig und darum **der** Mensch ist, in welchem Gott nach seiner unendlichen Wesensfülle wohnt, Koloss. II., 9, vgl. Joh. XVII., 21. **Das** Leben wäre in der That keine Verneinung, sondern eine Bejahung des christlichen Lebens, bei welchem die Gemeinschaft mit Christo, nämlich als ethische Liebe zu ihm! noch Bestand hätte; zumal da mit dieser Gemeinschaft, d. h. als Voraussetzungen derselben, sündloses und heiliges Sein, desgleichen die Gemeinschaft mit Gott gegeben sind. Zwar lehrt die Kirchengeschichte, daß namentlich in Zeiträumen, worin die Kirche Staatskirche ist, und mit dem Bekenntnisse ihres unsichtbaren Oberhauptes staatliche Vortheile verknüpft sind, viele Genossen der Kirche bei einem wesentlich unchristlichen Leben das Herr! Herr! im Munde führen, so oft eine Gelegenheit, dadurch den Besitz jener Vortheile sich zu vermitteln, sich ihnen darbietet. Allein je mehr das Herr! Herr! im Munde führen, verbunden mit einem wesentlich unchrist-

---

zu welchen übrigens verkehrter Weise die Gottesthätigkeit gleich dem Gottesbewußtsein gerechnet wird, schmerzliche Erfahrungen von jenem Hineinwirken Gottes. Wenn nun Rothe hinzufügt: „Dieses Hineinwirken — Gottes in ihn kann jetzt — nur ein ihn von sich abstoßendes (ὀργὴ τοῦ θεοῦ) und die sittliche Abnormität, die Sünde und das Böse in ihm schlechthin negirendes und schlechthin gegen sie reagirendes sein": — so müssen wir bei aller Anerkennung des in dem Zusatz befindlichen Wahren sagen: Das Hineinwirken Gottes kann darum nicht bloß ein das Böse im Menschen schlechthin negirendes sein, weil, so oft der Mensch in verkehrter Anwendung seiner unverwüstlichen Willensfreiheit der schlechthinnigen Negation widerstreitet, das Hineinwirken Gottes das Böse im Menschen zur Züchtigung desselben fortbestehen läßt. Das Hineinwirken ist lediglich dann ein schlechthin negirendes, wenn dieser Widerstreit Null ist.

lichen Leben, das Gepräge grober, pharisäisirender Heuchelei hat: desto weniger darf es gesetzt werden als eine Gemeinschaft des Willens mit Christo, die durch und durch ethische Wahrheit ist. Wohl macht Christus bei seiner unbegrenzten Hirtentreue mannigfache Versuche, solche Genossen der Kirche, die eigentlich geistig todte Glieder seines herrlichen Leibes sind, aus ihrem geistigen Tode durch Mittheilung eines neuen, christlichen Lebens zu erwecken; doch so lange die preiswürdigen Versuche wegen der menschlichen Herzenshärtigkeit oder der durch Bosheit des Willens verschuldeten Unempfänglichkeit fehlschlagen, ist bei jenen Genossen der Kirche aus dem einfachen Grunde, weil ihr Wille von Christo abgekehrt ist, von einer Gemeinschaft Nichts zu finden, die das Abbild sein soll von jener Lebensgemeinschaft, in welcher Christus mit dem himmlischen Vater steht.

Von dem Ergebnisse der Verneinung des christlichen Lebens, das in der Unseligkeit besteht.

Die Unseligkeit ist nicht das unmittelbare Ergebniß desjenigen unchristlichen Lebens, welches unter Einflüssen des Fürsten der Geistesfinsterniß von dem freien Willen des menschlichen Einzelwesens vollbracht wird. Sie ist vielmehr das durch die Schuld z. B. des Einzelwesens, vermittelte Ergebniß. Ohne Schuld — keine Unseligkeit! Nach der Ansicht Marheineke's [1]) ist die Schuld „mit der bösen Absicht und That identisch." Daß Marheineke bei dieser Identität nicht bloß an eine Einheit, sondern auch an eine Selbigkeit denkt, erhellt aus dem voraufgehenden Gedanken, welchem zufolge „die That mit der Schuld und diese mit jener die eine und selbige." Inzwischen ist die Ansicht falsch, weil die Schuld sich aus der bösen Absicht und That naturwüchsig, oder besser: nach ewiger, göttlicher Weltordnung entwickelt. Geht keine böse Absicht und That voraus: so entsteht keine Schuld, d. h., wie Marheineke im Widerspruch mit seiner obigen Ansicht die Schuld kurz und bündig beschreibt, keine „Verbindlichkeit dessen, der sich vergangen hat, sein Vergehen wieder aufzuheben, nämlich durch Abbüßung." Zwar meint Marheineke: „Die Schuld war mit der That, ja schon mit dem Vorsatz der That vorhanden." Doch die Meinung entbehrt die rechte, gegenständliche Grundlage in der Wirklichkeit [2]). Sie wird auch von Marheineke selbst nicht streng festgehalten; denn er sagt wie im Zugeständniß: „Keiner vergeht sich, wenn sein Vergehen auch ohne äußere Folgen bliebe,

---

[1]) A. a. O., vgl. S. 163, auch 162.

[2]) Sie ist übrigens schon von Daub ausgesprochen, theol. Mor., Th. II., Abth. 2, S. 287.

der nicht diese innere Folge sich zuzöge, wenn man sie noch so nennen will, welche Schuld ist." Wer der Schuld, d. h. ihrer Selbstbewegung gerecht werden will, kann sie nur als innere Folge des Vergehens setzen. — Gehen wir nun tiefer ein auf die Beziehung der Schuld zu dem hocherhabenen Wesen, zu welchem alle Erscheinungen in den weiten Kreisen so der Natur, wie des Geistes eine irgendwelche (verneinende oder bejahende) Beziehung haben! Nach der Vorstellung Rothe's [1]) zieht „vermöge der Heiligkeit Gottes — die Sünde für den Sünder Schuld nach sich, vermöge der Gerechtigkeit Gottes Strafe. Die Heiligkeit Gottes erweist sich im Sünder in seinem Schuldgefühl und in seiner Scheu vor Gott, die Gerechtigkeit Gottes in seinem bösen Gewissen und in dem religiösen Unvermögen, an dem er siecht." Mit dieser Vorstellung durchweg einverstanden zu sein, werden wir gehindert durch die göttliche Wahrheit. Was zunächst den Begriff der fraglichen göttlichen Bestimmtheiten anlangt: so ist für Rothe „die Heiligkeit — eine eigenthümliche Modification der Allwissenheit, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die sündige Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Object des göttlichen Selbstbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, sich in demselben in Beziehung auf jeden Punkt und Moment der Welt schlechthin vollständig und richtig reflectirt, und zwar als solches, also auf eine für Gott schlechthin abstoßende und in ihm die absolute Negation hervorrufende Weise. Sie ist bestimmt eine Modification auch der Allweisheit, die ja in der Allwissenheit mitbefaßt ist, — d. h. sie schließt bestimmt auch das teleologische Moment mit in sich." (Was mit den letzten vornehmen Worten gesagt sein soll, erhellt daraus, daß Rothe'n die Heiligkeit „allweise ist in Beziehung auf die wirksame Art der Perhorrescirung und Negation der Sünde der Welt, d. h. in Beziehung auf die Wahl der Mittel zu ihrer Aufhebung.") Allein die Heiligkeit ist, weil sie ihrem eigentlichen Wesen nach nicht etwas Intellectuelles, sondern etwas Ethisches ist, eine Modification nicht der Allwissenheit und Allweisheit, sondern des göttlichen Willens. Ihr Begriff ist die vollkommene Uebereinstimmung, die in der göttlichen Persönlichkeit zwischen diesem Willen und dem durchaus vernünftigen Denken [2]) obwaltet. Gerade deßhalb, weil die Heiligkeit solche Uebereinstimmung, also eine ethisch gute Bestimmtheit in der göttlichen Persönlichkeit ist, muß sie, wenn sie nach der Seite der Welt hin sich frei offenbart, die Sünde derselben schlechthin abstoßen und, falls die Welt keinen Gegensatz

---

[1]) A. a. O., II., 203, vgl. noch 202.

[2]) Gottes vernünftiges Denken schließt die Idee des ethischen Lebens in sich.

gegen die Heiligkeit bildet, schlechthin verneinen. Wenden wir uns von der Heiligkeit zur göttlichen Gerechtigkeit, so ist nach Rothe's Urtheil die letztere „eine nähere Modification der göttlichen Allmacht, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die sündige Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Object der göttlichen Selbstthätigkeit, schlechthin in der es absolut negirenden und repellirenden absoluten Macht und Gewalt Gottes steht, also schlechthin seiner es strafend aufhebenden absoluten Wirksamkeit verfallen ist. Die göttliche Gerechtigkeit ist sonach wesentlich Strafgerechtigkeit ꝛc." Allein wie Gott nicht Allmacht ist, weil er z. B. nicht die Macht ist zu lügen, wie er lediglich schlechthinnige Macht ist: so kann auch seine Gerechtigkeit nicht eine nähere Modification der göttlichen Allmacht sein. Sie ist im Gegentheil jene Bestimmtheit des göttlichen Willens, kraft welcher der unbedingt vollkommene Geist der Welt zufließen läßt, was ihr infolge der Stellung, die sie zu ihm einnimmt, gebührt [1]. Erst aus der Gerechtigkeit, sowie aus den übrigen Bestimmtheiten der göttlichen Vernunft und des göttlichen Willens entwickelt sich die schlechthinnige Gottesmacht. Die Gottesmacht wäre, falls sie nicht die Gerechtigkeit nebst den übrigen Bestimmtheiten zur Voraussetzung hätte, gleich Null. Ferner müssen wir darin eine ungerechtfertigte Beschränkung der Gerechtigkeit wahrnehmen, daß Rothe die letztere lediglich als Strafgerechtigkeit bestimmt [2]. Die

---

[1]) Nach der treffenden Behauptung von Roos muß Gottes „Regierung über vernünftige Geschöpfe — lauter Gerechtigkeit, Ordnung sein, eine sittliche Mathesis, denn so kann man die Gerechtigkeit nennen", (Mathesis ist dem Roos wohl Meßkunst!) „es muß Alles nach dem Gehalt seiner Ehre und nach der sittlichen Beschaffenheit der Geschöpfe gezählt und abgemessen sein", §. 5 der Einleit. in die bibl. Geschichte.

[2]) Anlangend die göttliche Strafe insbesondere: so behauptet Rothe S. 196: „Läßt sich der Sünder nicht scheiden von der Sünde, identificirt er sich selbst definitiv mit ihr: so richtet sich — die Strafe gegen ihn selbst und vollzieht das göttliche Gericht über die Sünde an ihm selbst durch die Aufhebung seines eignen Seins." Aufhebung ist Rothe'n, wie das Folgende lehrt, Vernichtung. Wenn nun wirklich der Sünder sich selbst definitiv mit der Sünde identificirte, dergestalt, daß er aufhörte, Vernunft, freier Wille und Gemüth, d. h. gottverwandter Geist zu sein: so würden wir die Richtigkeit jener Rothe'schen Behauptung einzuräumen haben. Allein jenes Identificiren ist eine Unmöglichkeit. Mag der Sünder, der sich von der Sünde nicht scheiden lassen will, sich noch so sehr mit der Sünde verschmelzen! Er bleibt seinem Grundwesen nach ein (wennschon durch die Sünde schmählich entstellter,) gottverwandter Geist. Diese Erscheinung fällt um so weniger auf, als selbst Satan bei aller seiner Selbstverschmelzung mit der Sünde ein solcher Geist bleibt. Die göttliche Ge

Gerechtigkeit ist auch eine solche Bestimmtheit, welche der Welt, dafern sie sich Gotte weiht, sich ihm unterwirft und sein Gesetz vollzieht — es ist hier natürlich von der mit Persönlichkeit begabten Welt die Rede! — Vortheile mittelbar und unmittelbar gewährt, wie denn diese große Wahrheit von dem Scharfblicke des Apostels der Heiden, den Rothe völlig unbeachtet läßt, erkannt ist, Röm. II., 5—11. Dagegen, daß die Gerechtigkeit lediglich als Strafgerechtigkeit gesetzt wird, tritt auf das Entschiedenste in die Schranken jenes herrliche Suum cuique! mit welchem die Gerechtigkeit steht und fällt. Diesem geschieht bloß dann Genüge, wenn die Gerechtigkeit nicht nur als strafende, sondern auch als eine solche, die beziehungsweise Heil spendet,

---

rechtigkeit kann, zumal sie mit der göttlichen Weisheit und Liebe (oder Gnade) zusammenhängt, über den Sünder, der sich von der Sünde nicht scheiden läßt und sich mit ihr verschmilzt, nur dergestalt Strafe verhängen, daß das eigne Sein des Sünders als eines gottverwandten Geistes aufrecht erhalten wird. Wenn die Gerechtigkeit vermittelst der über den Sünder verhängten Strafe das eigne Sein desselben als eines gottverwandten Geistes in dem Rothe'schen Sinne aufhöbe: so würde sie etwas an sich Unverfängliches, was durch göttliche Veranstaltung dem Sünder zu Theil geworden ist, aufheben, und sich damit als eine unweise und lieblose erweisen. Freilich sucht Rothe seine Behauptung durch den Zusatz zu stützen: „Das Böse muß schlechterdings aufgehoben werden, so gewiß es ein gegen Gott schlechthin gegensätzliches ist, — um jeden Preis. Will der Sünder nicht von ihm lassen, so muß er sein Loos theilen.“ Doch dieser Zusatz ist mit seinem Muß ein Machtspruch. Aus der allerdings gewissen Thatsache, daß das Böse ein gegen Gott schlechthin gegensätzliches ist, folgt lediglich die Nothwendigkeit, daß die göttliche Gerechtigkeit ihrerseits durch die Strafe, welche von der Gerechtigkeit über den Sünder verhängt wird, dem Bösen desselben entgegenwirkt und es bei Aufrechterhaltung der Willensfreiheit des Sünders aufzuheben sucht. „Will der Sünder nicht“ von dem Bösen „lassen“: so vernichtet die göttliche Gerechtigkeit ihn durch die Strafe so wenig, daß er allerdings „erfolgreich Gottes in seinem Trotze“ spotten kann: ein Können, welches Rothe im Widerspruch mit der Willensfreiheit des Sünders diesem abspricht. Wenn endlich Rothe die „Vernichtung des Sünders“ als „den Tod im neutestamentlichen Sinne“ bezeichnet: so müssen wir zur Steuer der Wahrheit darauf aufmerksam machen, daß der Tod, welcher im neuen Testamente als Sold der Sünde gesetzt wird, Röm. VI., 23, eine Vernichtung nicht des Sünders, sondern des ewig seligen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo ist. Dies erhellt daraus, daß dem *θάνατος* a. a. O. die *ζωὴ αἰώνιος ἐν χριστῷ ἰησοῦ κ. τ. λ.* gegenübersteht. Es würde übel aussehen um das neue Testament, d. h. um seine göttliche Wahrheit, wenn dasselbe unter dem Tode, den es als Sündensold darstellt, die Vernichtung des Sünders verstünde.

dargestellt wird. Kehren wir nun, nachdem wir von der Beschaffenheit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit die rechte Kunde gewonnen haben, zur Beurtheilung der obigen Vorstellung Rothe's, von welcher wir ausgegangen sind, zurück, so müssen wir sagen: Es ist nicht die Heiligkeit, sondern die Gerechtigkeit Gottes, vermöge deren die Sünde für den Sünder Schuld nach sich zieht, und welche sich im Sünder in seinem Schuldgefühl und seiner Scheu vor Gott erweist. Denn in diesen unleugbaren Thatsachen des Bewußtseins wird dem Sünder etwas zu Theil, was ihm als solchem, d. h. darum gebührt, weil er unter verkehrter Anwendung seiner Freiheit das (im Evangelio ausgeprägte) Gesetz des ethischen Lebens, von welchem Gesetze er Kunde hatte, freventlich verletzt hat. Wir bringen jene Thatsachen des Bewußtseins um so lieber mit der Gerechtigkeit in Zusammenhang, als diese Thatsachen so nahe grenzen an dasjenige, was anerkannterweise ein Sonderergebniß der Gerechtigkeit ist, an die Strafe. Die Gerechtigkeit Gottes verschafft dem Gesetze, welches von dem Sünder eigenmächtig verletzt ist, durch die Einrichtung eine Genugthuung, nach welcher die Sünde für den Sünder sowohl Schuld, Schuldgefühl und Scheu vor Gott, als auch Strafe zur Folge hat. Hätte die Gerechtigkeit diese Einrichtung nicht getroffen: so würde es nicht bloß um die in Rede stehende Genugthuung, sondern auch um die allseitige Offenbarung der Gerechtigkeit übel aussehen.

Gehen wir jetzt ein auf die eigentliche Natur der Strafe, so bemerkt Rosenkranz: (Es) „ist das Böse dadurch, daß es das Böse ist, ebenso gestraft, als das Gute dadurch, daß es das Gute ist, belohnt ist.“ Das Falsche der Bemerkung offenbart sich darin, daß sie die Natur wie der Strafe, so der Belohnung, insofern verkennt, als sie die beziehungsweise Selbstständigkeit dieser Natur nicht in das Licht stellt. Wie die Strafe das dem Sünder unwillkommene Ergebniß ist, welches nach der gerechten Weltordnung Gottes im Bösen seinen Ausgangspunkt hat: so ist die Belohnung das dem gesetzmäßig oder gut handelnden Menschen willkommene Ergebniß, welches in dem durch diesen Menschen verwirklichten Guten seinen Ausgangspunkt hat. Nur durch diese Bestimmungen der Strafe und der Belohnung kommt die Wissenschaft des christlichen Lebens hinaus über die unselige „Tautologie“, die durch die Bemerkung entsteht, es sei das Böse dadurch, daß es das Böse sei, ebenso gestraft, als das Gute dadurch, daß es das Gute sei, belohnt. Ferner sagt Rosenkranz: „Von Außen kommt weder Strafe noch Lohn zum Bösen und Guten“ [1]).

---

[1]) Vgl. Rosenkranz' (nach Hegel'schen Grundsätzen ausgearbeitete) theol. Encyklopädie, S. 83 u. 84.

Und wir wollen zugeben, daß die eigentliche Strafe, wie der eigentliche Lohn, „die Entwickelung der Sache selbst" (d. h. des Bösen und des Guten), „des Innern, nach Außen hin" sind. Inzwischen übersieht Rosenkranz in seinem Eifer eine hochwichtige Wahrheit. Es ist ja möglich, daß der Sünder vermittelst der Strafe, welche nach der gerechten, göttlichen Anordnung aus dem vollzogenen Bösen sich entwickelt, sich bei der Verblendung über das wahre, aus der Vollbringung des Guten hervorgehende Heil nicht bewegen läßt, das Böse in freier Selbstbestimmung fahren zu lassen und das Gute anzustreben: ein Zielpunkt der Strafe, würdig der weisen Gottesliebe, die mit der göttlichen Gerechtigkeit eng verzweigt ist. Es ist auf der andern Seite möglich, daß der Lohn, welcher sich nach göttlicher Fügung aus der menschlichen Vollziehung des Guten entwickelt, durch äußere Verhältnisse, Trübsale wesentlich beschränkt wird und nicht geeignet ist, die Gerechtigkeit Gottes in ihrer Einheit mit der weisen Gottesliebe dem menschlichen Einzelwesen auf genügende Weise zum Bewußtsein zu bringen. Die gesunde Vernunft findet es denkbar, daß, wenn der zuerst angegebene Fall eintritt, die Gerechtigkeit Gottes von Außen her noch besondere Uebel mit dem Bösen, und, wenn der zweite Fall sich ereignet, dieselbe Bestimmtheit Gottes von Außen her noch besondere Segnungen mit dem Guten des Einzelwesens im Diesseits oder im Jenseits verknüpft [1]). Wer da leugnet, daß Gott diese Verknüpfung, durch welche das angegebene Ziel wie der Strafe, so des Lohnes, bei dem Sünder und bei dem guten Menschen erreicht werden soll, bewerkstelligen könne, zieht seine freie und zugleich vollkommene Macht in Abrede und tritt mit dem Vernunftgedanken Gottes als des unbedingt vollkommenen Geistes in offenen Widerspruch.

Die Strafe, welche das gottgeordnete Ergebniß des Bösen oder, um allgemeiner zu sprechen, der Verneinung des christlichen Lebens unter Vermittelung der menschlichen Schuld ist [2]), kann sinnliches Elend und nicht sinnliches zugleich sein. Doch ist *diese* volle Beschaffenheit der Strafe so wenig nothwendig, daß, wie der Einblick in das wirkliche, christlich-kirchliche Gemeinwesen erhärtet, mit jener Verneinung sinnlicher Freudengenuß häufig

---

[1]) Wenn man die eigentliche Strafe und den eigentlichen Lohn als ordentliche Offenbarungsformen der göttlichen Gerechtigkeit begreift: so kann man die oben im Texte besprochenen Uebel und Segnungen als außerordentliche Offenbarungsformen darstellen.

[2]) Strafe und Schuld berühren einander in dem Grade, daß Marheineke a. a. O., freilich mit Uebertreibung, sagen konnte: „Es ist die göttliche Weltordnung diese, daß die Strafe unausbleiblich ist, und identisch mit der Schuld", S. 167.

vergesellschaftet ist. Diese Thatsache ist zumal dann nicht auffällig, wenn das unchristliche Leben nicht gerade unter Anwendung gewisser Gliedmaßen des Leibes vollbracht wird, z. B. nicht die Form körperlicher Unzucht hat, an welcher es schon in der korinthischen Gemeinde der apostolischen Zeit nicht fehlte, 1. Krth. V.. 1. Dagegen ist es nothwendig, daß die Verneinung des christlichen Lebens das nichtsinnliche Elend, welches, weil es die Seligkeit ausschließt, Unseligkeit ist, als Strafe zum Endergebniß hat; denn der Wille des Menschen, welcher das christliche Leben verneint, steht vermöge der einheitlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur mit dem Gefühle, dessen Bestimmtheit das fragliche Elend als Unseligkeit ist, in so engem Zusammenhange, daß er nicht anders kann, als Einwirkungen auf das Gefühl äußern. Nun kann zwar der Mensch, dessen Leben eine unchristliche Haltung hat, das Elend, welches ihm verhaßt ist, weil es ihm die Seligkeit entzieht, durch mannigfache Vermittelungen, z. B. irdische Genüsse, in sich zurückdrängen. Allein er ist nicht im Stande, dasselbe auf den Nullpunkt zurückzuführen. Infolge jenes geistigen Zusammenhangs, der zwischen Wille und Gefühl von dem göttlichen Schöpfer der Menschheit für immer geordnet ist, bricht das durch menschliche Künste in den Hintergrund der menschlichen Natur zurückgedrängte Elend bei einem unchristlichen Leben, zumal in unbewachten Augenblicken, so gewaltig wieder hervor, daß es jede selige Empfindung aus der Menschenbrust verscheucht. Wer an dieser seelenkundlichen Wahrheit zweifelt, würde sich von der Unstatthaftigkeit seines Zweifels leicht überzeugen, könnte er mit seinem Blicke in das Innere des Menschen, welcher das unchristliche Leben hartnäckig vollbringt, tief eindringen. Es gibt nur Ein persönliches Mittel, diejenige Strafe des unchristlichen Lebens, deren Nothwendigkeit wir auseinandergesetzt haben, als Strafe zu tilgen. Dieses Mittel heißt Wiederherstellung des christlichen Lebens aus der Verneinung seiner Bejahung. Niemand hat von diesem Mittel mit Aufrichtigkeit Gebrauch gemacht, ohne daß es sich seinem höheren Gefühlsvermögen als das rechte bewährt hat.

Dritter Theil.

Von der Wiederherstellung des christlichen Lebens.

Möglichkeit. Besonderung.

Die Verneinung des christlichen Lebens hat, obwohl sie die durch ihre Schuld vermittelte Strafe nach sich zieht, nicht ein so schlechthinniges Gepräge, daß sie die in Rede stehende Wiederherstellung [1]) völlig ausschlösse. Die Verneinung ist eine in größerem oder geringerem Maaße beziehungsweise, sie hat das gottverwandte Grundwesen des Menschen, der sich die Verneinung hat zu Schulden kommen lassen, so wenig gänzlich vernichtet, daß sie diesem Grundwesen, insbesondere dem Willen, der mit dem unverwüstlichen Gute der freien Selbstbestimmung ausgestattet ist, als eine in sich verwerfliche Bestimmtheit anhaftet [2]). Sollte daher der

[1]) Die Wiederstellung des christlichen Lebens wird durch das neutestamentische Wort οἰκοδομή nicht erschöpfend angedeutet. Zwar hat οἰκοδομή seinen Gegensatz in καθαίρεσις, 2. Krth. VIII., 10; X., 8, und καθαίρεσις ist nach Andeutung des Hesychius κατάλυσις. Allein οἰκοδομή bedeutet Aufbau, d. h. die Förderung solcher menschlichen Einzelwesen, die zu dem auf Jesu Christo gegründeten Gotteshause der christlichen Kirche gehören (vgl. 1. Krth. III., 11; 1. Timoth. III., 15,) auf dem Gebiete des Christenthums. Der Aufbau aber ist nicht einerlei mit Wiederaufbau. Jene Wiederherstellung findet eher in dem ἀναγεννᾶσθαι, 1. Ptr. I., 3, ihren entsprechenden Ausdruck.

[2]) Da, wo Marheineke sich über die Bekehrung des Menschen verbreitet, bemerkt er: „So wie die Natur nur ihn in sich hat, ist er ohne den Geist, somit ohne Vernunft und Freiheit, sowie die Gnade ihn in sich aufnimmt, kommt auch Vernunft und Freiheit in ihm auf", a. a. O., S. 265. Die Bemerkung ist nicht treffend. Der Mensch ist auch so, wie die Natur ihn in sich hat, mit Geist, mit Vernunft und Freiheit begabt, obgleich in der Weise, daß Geist, Vernunft und Freiheit von der Natur unterdrückt sind. Wie könnten sonst,

Mensch selbst hart vor der Pforte des Todes stehen: es ist dennoch mit dem freien Willen, der mit den übrigen gottverwandten Seiten des Menschen, namentlich mit dem Selbstbewußtsein, in genauem Zusammenhange steht, — die persönliche Möglichkeit gegeben, daß die Verneinung des christlichen Lebens wirklich verneint wird, d. h. in die Wiederherstellung dieses Lebens umschlägt. Wer die Möglichkeit in Abrede stellt, also den Satz aufstellt, daß die Verneinung des christlichen Lebens seine Wiederherstellung völlig ausschließe, erklärt den Menschen für weit schlechter, als den Fürsten der Finsterniß, bei welchem, weil in ihm Willensfreiheit mit Selbstbewußtsein nicht Null geworden, anzunehmen ist, er könne sich einmal von seiner entsetzlichen Fertigkeit, das Böse zu vollbringen, wieder abwenden und sich der Vollbringung des Guten befleißigen. Zwar ist der in formaler Hinsicht freie Wille des Menschen, der das unchristliche Leben führt, von der dem Willen angebornen Verdorbenheit, die in dieser Führung zur Erscheinung kommt und Nahrung findet, immer abhängiger geworden, dergestalt, daß die Verdorbenheit, als der mit der Schwäche des Willens im Guten verbundene Hang zur Vollbringung des Bösen, eine tyrannische Gewalt über den Willen ausübt. Der Mensch besitzt bei diesem Abhängigkeitsverhältnisse nicht die Selbstkraft, sich lediglich durch sich aus demselben dermaßen zu befreien, daß er das christliche Leben in sich wiederherstellt, oder, um mit Röm. VI., 4 zu sprechen, „ἐν καινότητι ζωῆς" wandelt. Und doch kann die Wiederherstellung nicht Wirklichkeit und Wahrheit sein, wenn nicht der Wille wenigstens beziehungsweise aus jenem schimpflichen Abhängigkeitsverhältnisse erlöst ist. Allein Gott, wie er sich in Christo geoffenbart hat, ist viel zu sehr Liebe gegen den obschon von Gott durch ein unchristliches Leben willkührlich abgefallenen Menschen, als daß er nicht kraft seines heiligen Geistes den Willen des Menschen, der aus jenem Abhängigkeitsverhältnisse von der angeborenen Verdorbenheit erlöst zu werden und das christliche Leben aus der Verneinung desselben wiederherzustellen ernstlich wünscht, bei diesem doppelten Werke um so mächtiger unterstützen sollte [1]), je offener der Wille für die göttliche Mittheilung des heiligen Geistes ist [1]). Durch das gliedliche Zusammenwirken des mensch-

---

wenn die Gnade den Menschen in sich aufnimmt, Vernunft und Freiheit, mit beiden aber der Geist, dessen Seiten beide sind, in dem Menschen aufkommen? Die Gnade theilt ihm nicht erst Vernunft und (formale) Freiheit, also nicht den Geist mit.

[1]) Nach der Ansicht des die Tugend des neuen Menschen besprechenden Rothe „muß der Ausgangspunkt des Heils oder der subjectiven Aneignung der objectiven Erlösung gedacht werden als ein solcher Moment, in welchem

lichen Willens und des heiligen Geistes kann, wie die Erlösung des Willens aus jenem Verhältnisse der Abhängigkeit [1]), so die Wiederherstellung des christlichen Lebens zu Stande kommen, vgl. Ephes. IV., 22; Röm. VI., 19; Tit. II., 12; 2. Ptr. I., 5; Marc. I., 15 einerseits, und Tit. III., 5; Phlpp. II., 13; Ephes. III., 16; Joh. Ev. III., 5; I., 13 andererseits. Wer dieses Zustandekommenkönnen leugnet, versündigt sich, obschon nicht mit klarem Bewußtsein, gegen den Willen und gegen den heiligen Geist in ihrem gegenseitigen, inneren Verhältnisse.

Die Wiederherstellung des christlichen Lebens ist durch ihren Ursprung, der durch die angegebenen Mächte vermittelt wird,

---

die göttliche Gnade das für sie noch unempfängliche menschliche Individuum in der Weise berührt, daß in ihm durch diese Berührung, ohne daß bei ihm schon irgend eine wirkliche Empfänglichkeit für die göttliche Gnade vorausgesetzt werden darf, eben diese Empfänglichkeit hervorgerufen werden kann. Eine solche Berührung ist aber nur in dem Falle möglich, wenn die göttliche Gnade dergestalt auf das natürliche sündige Individuum wirkt, daß sie, um aufgenommen zu werden, nichts weiter voraussetzt, als die allgemeine, weil rein natürliche, psychologische Erregbarkeit", a. a. O., Bd. II., S. 440. Doch wir zweifeln an der Wirklichkeit einer solchen psychologischen Erregbarkeit, die, wie Rothe S. 441 sich ausdrückt, „rein für sich betrachtet, das ist, was die Concordienformel die capacitas mere passiva des natürlichen Menschen, sich bekehren zu lassen, nennt." Jede Erregbarkeit enthält in ihrer Leidentlichkeit zugleich wenn auch nur ein Kleinstes von Thätigkeit. Jedes natürlich sündige Individuum besitzt, indem es für die Aufnahme der göttlichen Gnade erregbar ist, zugleich, um den paulinischen Ausdruck Röm. VII., 18 (vgl. V. 15, 16,) zu gebrauchen, ein obschon schwaches und mit der Vollziehung des Guten nicht verbundenes Wollen, das Gute zu vollbringen, insonderheit die Gnade in sich aufzunehmen, zumal das natürlich sündige Individuum von dem Schimpflichen des Zustandes, bei welchem es unter die Sünde verkauft (Röm. VII., 15), also Knecht der Sünde ist, ein Bewußtsein haben mag. Die Erregbarkeit des Individuums ist vermöge dieses demselben inwohnenden, schwachen Wollens mehr als eine bloß psychologische, sie ist eine beziehungsweise ethische Empfänglichkeit „für die göttliche Gnade." Und der Ausgangspunkt des Heils oder der subjectiven Aneignung der objectiven, d. h. durch Christum vollzogenen Erlösung ist zu denken als ein solcher „Moment", worin das Individuum, welches bei seiner psychologischen Erregbarkeit ein wenn auch nur geringes Maaß von ethischer Empfänglichkeit für die Gnade besitzt, die Gnade ergreift und in sich aufnimmt.

[1]) Daß der Wille formal frei ist, kann sich wohl damit vertragen, daß er zugleich in einem Zustande der Unfreiheit, d. h. der Abhängigkeit von der angeerbten Verderbniß sich bewegt, ohne daß diese Unfreiheit jene Freiheit vernichtet.

ihrem Wesen nach [1]) bedingt. Die Wiederherstellung kommt andrerseits ihrem Wesen nach in einem Ergebniß zur Erscheinung. Der dritte Theil der Wissenschaft des christlichen Lebens hat das Wesen jener Wiederherstellung so zum Vorwurf, daß er zugleich den Ursprung und das Ergebniß des in Rede stehenden Lebens zum Vorwurfe hat. Der dritte würde nicht vollständig dargestellt werden, wenn nicht vor dem Wesen der Wiederherstellung ihr Ursprung, und nach dem Wesen das Ergebniß der Wiederherstellung auseinandergesetzt würde.

Ueber den Ursprung der Wiederherstellung.

Da von dem heiligen Geiste Gottes, dem in formaler Hinsicht freien Willen des Menschen und von dem gliedlichen Zusammenwirken beider Mächte, d. h. von den Gegenständen, welche in dem Lehrstücke von dem Ursprung der Wiederherstellung des christlichen Lebens in Betracht kommen, im ersten Theile der Wissenschaft ausführlich gesprochen ist: so kann es als unnöthig erscheinen, jenes Lehrstück noch in dem dritten Theile besonders abzuhandeln. Inzwischen verschwindet der Schein bei der Erwägung, daß bei dem gliedlichen Zusammenwirken des heiligen Geistes und des freien Menschenwillens zu der fraglichen Wiederherstellung von beiden Theilen, wenn auch nicht immer, doch häufig Mittel in Anwendung gebracht werden, durch welche die Wiederherstellung bedeutend erleichtert wird, und daß diese Mittel, von welchen im ersten Theile nicht die Rede gewesen, in dem besonderen Lehrstücke des dritten, welches den Ursprung der Wiederherstellung zu seinem Vorwurfe hat, abzuhandeln sind in einer Weise, bei welcher auf den heiligen Geist Gottes, den freien Willen des Menschen und das gliedliche Zusammenwirken beider Rücksicht genommen wird. Freilich dürfte es unstatthaft sein, auf dem Felde der theologischen Ethik „etwas" lediglich „als Mittel zu setzen" [2]). Dem Zwecke, den das Etwas außerdem, daß es Mittel ist, noch in sich hat, wird durch jenes Setzen nicht Genüge geleistet. Jenes Setzen stellt sich als eine Ungerechtigkeit gegen diesen Zweck dar, die sich am wenigsten mit der Ethik glücklich vereinbaren läßt. Inzwischen, wenn in derselben

---

[1]) Das Wesen der Wiederherstellung ist Reform, Besserung des unchristlichen Lebens, oder, um treffender, neutestamentischer Ausdrücke Erwähnung zu thun, Erneuerung, Tit. III.,5; Neuschöpfung, Galat. VI., 15, nämlich des christlichen Lebens.

[2]) Schleiermacher findet es in seinen Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre unstatthaft, „in der Ethik" — er meint natürlich die philosophische, — „etwas als Mittel zu setzen."

Etwas als Mittel der Wiederherstellung des christlichen Lebens dermaßen gesetzt wird, daß der Ethiker zugleich erklärt, es müsse dieses Etwas auch als innerlicher Zweck betrachtet und um sein selbst Willen in Anwendung gebracht werden[1]): so erachten wir es für statthaft, daß Etwas als Mittel gesetzt wird; denn so kommt auch der Zweck, den das Etwas in sich hat, zu seinem Rechte. — Zwar dürfte es ferner unangemessen sein, die Mittel der Wiederherstellung in einem bloßen Anhang zur Ethik, als einem bereits in sich abgeschlossenen Lehrgebäude, zu besprechen[2]).

---

[1]) Als ein solches Etwas stellt sich z. B. das christliche Gebet dar. Indem es zur Wiederstellung des christlichen Lebens beiträgt, ist es zugleich Bestandtheil des christlichen Lebens, und zwar ein sehr wesentlicher.

[2]) De Wette z. B. läßt die sittliche Pädagogik und Asketik einen Anhang ausmachen von der besonderen Sittenlehre, welcher er die allgemeine voraufgeschickt hat, vgl. de Wette's christl. Sittenlehre, III., 396 ff. — Was den Ausdruck „Asketik" anlangt: so steht er im Zusammenhange mit ἀσκεῖν, Ap.-Gesch. XXIV., 16, und ist, wenn man unter dem Ausdrucke die Abhandlung von den Mitteln versteht, die der vom heiligen Geiste beseelte Mensch behufs der Wiederherstellung des christlichen Lebens in Ausübung bringt — ἀσκεῖν = üben! — wohl unverfänglich. Asketik ist in diesem Sinne gleichgültig mit Gymnastik, welches Wort an γυμνάζειν, was auch üben bedeutet, erinnert, 1. Timoth. IV., 7. Gehen wir von dem Ausdrucke über zur näheren Beschreibung des Inhalts! Kleinpaul hat in der Reform des Wislicenus (s. oben), Juniheft 1848, einen Aufsatz „über den Begriff des Humanismus" erscheinen lassen, und einen Gegensatz zwischen Asketik und Humanismus angenommen: „Die Asketik verurtheilte ihn" (d. h. den Menschen) „zur Aufopferung seiner natürlichen Triebe für dieses Wesen" (d. h. für das überirdische Wesen, dessen vorgestelltem Willen die Theokratie den Menschen unterwarf), „zur Abstellung jeder anderen Thätigkeit als der, welche in der Selbstpeinigung und Vertiefung in das Göttliche besteht", S. 175. „Der Humanismus bringt die menschlichen Triebe zu ihrer Berechtigung. — Dem Humanismus ist jeder menschliche Trieb etwas Berechtigtes. — Aufgabe wird es für ihn: theils diese Triebe unter einander in Harmonie zu setzen und nach dieser Seite den schönen Menschen darzustellen, theils die äußeren Bedingungen zu suchen, unter welchen für jeden Menschen die möglichst freie Befriedigung seiner Triebe erreicht wird." Nun sind freilich eine solche Asketik und ein solcher Humanismus, wie sie von Kleinpaul beschrieben werden, in der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche und des Staates wirklich hervorgetreten, und wir können auf dem Standpunkte der Unparteilichkeit nicht umhin, jene Asketik und diesen Humanismus trotzdem, daß sie einander gegenüberstehen, für falsch zu erklären. Indeß waltet zwischen der wahren Asketik und dem wahren Humanismus kein Gegensatz ob. Die wahre Asketik dringt darauf, daß der Mensch seine natürlichen Triebe, die als solche der Asketik berechtigte sind,

Denn diese Mittel haben nicht in der Wiederherstellung des christlichen Lebens ihre Voraussetzung. Vielmehr bilden sie die Voraussetzung der Wiederherstellung, und haben sich als solche Voraussetzung in dem geschichtlichen Entwickelungsgange der Kirche Christi trefflich bewährt an unzähligen Mitgliedern der Kirche, von welchen die Mittel in christlich vernünftiger Weise benutzt sind. Doch wenn wir die Mittel innerhalb der Ethik, und zwar im dritten Theile derselben da besprechen, wo von dem Ursprunge der fraglichen Wiederherstellung die Rede: so behandeln wir die Mittel gerade so, wie es ihrer Natur angemessen ist. Während bei jener unangemessenen Besprechung das Lehrstück von den Mitteln der Wiederherstellung des Christenlebens seine gliedliche Einheit mit der theologischen Ethik als Lehrgebäude einbüßt,

---

von der gottentfremdeten Selbstsucht, welche das beseelende dieser Triebe bildet, läutere und sie, ohne sie selbst aufzuopfern, d. h. zu vernichten, der Gottheit weihe. Der wahre Humanismus aber, welcher als solcher wohl weiß, daß die menschliche Natur erst dann zu ihrer vollen Wahrheit gelangt, wenn sie in der Einheit mit Gott sich bewegt, — stellt sich die Aufgabe, die menschlichen Triebe dermaßen zu befriedigen, daß sie, während jene Selbstsucht bei dieser Befriedigung keine Nahrung findet, in Harmonie mit Gott gesetzt werden, worauf die Harmonie der Triebe unter einander nothwendig folgt. Wenn Kleinpaul S. 176 äußert: „Die natürliche Weisung, die der Mensch durch seine Natur hat, ist die, sich das Leben so angenehm als möglich zu machen": — so hat die wahre Asketik eben so wenig als der wahre Humanismus irgend Etwas dagegen zu erinnern, daß der Mensch auf solche Weisung thatsächlich merke, d. h. sich das Leben so angenehm als möglich mache, dafern er dieß thut in einer Weise, bei welcher er die ethische Beziehung, die mit der religiösen in engem Zusammenhange steht, festhält. Nur ein solches sich angenehm Machen des Menschenlebens, bei welchem die ethische und die religiöse Beziehung zu kurz kommt, ja der Gegensatz gegen diese Beziehungen obwaltet, wird von jener Asketik und diesem Humanismus entschieden verworfen. — Wäre die Asketik schlechthin verwerflich: so würde nicht ein Kant in seinen zu Königsb. 1797 herausgek., metaphys. Anfangsgründen der Tugendlehre die ethische Asketik, ebenso wie die ethische Didaktik, als Theil derjenigen ethischen Methodenlehre gefaßt haben, welche er darstellt, nachdem er eine Einleitung zur Tugendlehre und eine ethische Elementarlehre vorgetragen. Die Asketik ist nach S. 57 „derjenige Theil der Methodenlehre, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu, in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird." Nur ist es ungerechtfertigt, den Tugendbegriff in der Asketik zu lehren; er ist vielmehr in der ethischen Elementarlehre, wenn dieselbe von der Methodenlehre einmal gesondert wird, darzulegen.

bleibt bei dieser angemessenen Behandlung der Mittel dem Lehrstücke solche Einheit völlig erhalten.

Diese Mittel sind theils solche, die in das Auge fallen, theils solche, die nicht in das Auge fallen. Wir werden daher zuerst jene, sodann diese darstellen und dürfen bei der Darstellung um so mehr Gedrängtheit anstreben, als Manches, was ein Beförderungsmittel der Erneuerung des christlichen Lebens ist und als solches hier geschildert wird, zugleich das Gepräge ethischer Verbindlichkeit hat und von solchem Gesichtspunkte aus, d. h. als ethische Nothwendigkeit, an einem andern Orte der Wissenschaft abzuhandeln ist.

Von denjenigen Mitteln der Wiederherstellung des Christenlebens, die in das Auge fallen.

Die Natur.

„Der weltschaffende, welterhaltende Gott ist eben das, was" Daumer [1]) Natur nennt, „Natur im höchsten, edelsten Sinne des Wortes." Gegen dies Einerleisetzen Gottes mit der Natur muß die von dem wahren Gottesgedanken beseelte Vernunft Widerspruch erheben. Der weltschaffende, welterhaltende Gott ist unendlicher, selbstbewußter, oder besser: persönlicher Geist; die Natur erweist sich als die Gesammtheit der endlichen, von Persönlichkeit und Geist ihrem Wesen nach entblößten Dinge, welche von diesem Gotte geschaffen sind, und, so lange ihr Dasein zur Verherrlichung Gottes erforderlich ist, von demselben erhalten werden. Zwar durchdringt Gott mit sich, wie die Welt überhaupt, so die Natur insbesondere, dergestalt, daß Gott als Allgegenwart betrachtet werden muß. Fände jenes Durchdringen nicht statt: so könnte Gott nicht unendlich, d. h. nach Außen hin unbeschränkt sein. Und dieß ist das Wahre an der falschen Benennung Daumer's. Indeß durchdringt er die Welt, insbesondere die Natur mit sich so, daß er von Welt und Natur wesentlich verschieden bleibt. Im entgegengesetzten Falle würde es für Gott unmöglich sein, Welt und Natur, nachdem er als Schöpfer derselben wirksam gewesen, zu erhalten, d. h. seine schöpferische Thätigkeit gewissermaßen fortzusetzen.

Wenn wir nun die Natur als ein Mittel der Wiederherstellung des christlichen Lebens setzen: so kann das befremden in

---

[1]) Vgl. die Schrift: Der Anthropologismus und Kriticism. unserer Tage, S. 83. „Der Gott der Wahrheit und Wirklichkeit, der mit der Wahrheit und Wirklichkeit, der mit der Natur identische Gott", (ist) „so nahe, daß man ihn mit Händen greift", S. 85.

den Augen derjenigen Gottesgelehrten, die, indem sie „von der geistlichen Zucht und Uebung" sprechen, lediglich Wachsamkeit und Gebet, Enthaltung und Arbeit, auch die ihrer Vereinigung angemessenste Lebensordnung, „als die besonderen Glieder und Werkzeuge dieser Zucht" bestimmen und „den Inbegriff derselben Askese nennen" [1]). Indeß schwindet solches Befremden, dafern diese Gottesgelehrten auf denjenigen, welchen sie als Meister und Herrn bekennen, ihren Blick hinrichten. Christus macht nicht bloß von Erscheinungen und Bestandtheilen der Natur Gebrauch, um christliche Thatsachen und Glaubenswahrheiten zum Besten seiner Zuhörer geschickt zu versinnbilden, Matth. XXIV., 27; Joh. XII., 24; XV., 1 ff., er benutzt auch einzelne Naturdinge als Förderungsmittel des christlichen Lebens [2]). Er bringt seinen

---

[1]) Nitzsch, Syst. der christl. Lehre, A. 4, S. 297.

[2]) Auch ist es merkwürdig, daß er behufs seines eignen Gebetes zu Gott, sofern dasselbe Lebenspflicht war, sich auf einen Berg, Luc. VI., 12, begab. — Wenn Ludw. Feuerbach, Wes. des Christenth., S. 312, Anm. äußert, daß bei Hegel „noch die alte Feindschaft gegen das Natürliche, Sinnliche zu Grunde liege": so hat Feuerbach Recht. Nach Feuerbach's treffendem Urtheil ist das „schon darin deutlich genug ausgesprochen, — daß die Natur nach ihm" (d. h. Hegel) „ein Abfall von der Idee, der dissolute, lüderliche Begriff, der Begriff in der Irre, der verlorne Sohn des Neuen Testaments ist", sollte auch Hegel sich in etwas feinerer Weise über die Natur ausgedrückt haben. Jene Feindschaft liegt auch bei Schleiermacher zu Grunde. Wenn Feuerbach aber S. 408 behauptet: „Das Christenthum machte den Menschen zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Wesen": so ist die Behauptung wenigstens in Betreff des neutestamentischen Christenthums, mit welchem es vorzugsweise unsere Wissenschaft des christlichen Lebens zu thun hat, eine Uebertreibung, die durch die von Feuerbach angeführten Stellen des Neuen Testamentes nicht begründet wird. Was z. B. „Philipper 3, 20, 21 betrifft: so sind die Himmel, in welchen unser Wandel ist (falsch überträgt Feuerbach das paulinische πολίτευμα mit „Indigenat, Heimathsrecht"), und von woher wir auch als Heiland den Herrn Jesum Christum abwarten, ein Theil der Welt, innenweltlich. Die Welt besteht nach biblischer Anschauungsweise aus Himmel und Erde, 1. Mos. I., 1. Im entgegengesetzten Falle würde sie zusammenfallen mit dem schlechthin vollkommenen Geiste, welchem sie ihr Dasein verdankt. Sodann wird von Christo, Phlpp. V. 21 gesagt, er werde unsern Leib, dem Niedrigkeit oder Geringfügigkeit anhafte (Feuerbach überträgt das τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν eigenmächtig mit: „unsern nichtigen Leib"), umgestalten, so daß dieser seinem mit der Herrlichkeit ausgestatteten Leibe (Feuerbach übersetzt das τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ nicht genau mit: „seinem verklärten Leibe") gleichförmig wird, (umgestalten) gemäß der Thätigkeit, mit welcher er sich selbst alle Dinge unterwerfen könne. Allein durch die Umgestaltung wird

Zuhörern die Vögel des Himmels und die Lilien des Ackers als Gegenstände, die nicht nach menschlicher Weise thätig sind und dennoch von Gott genährt und herrlich bekleidet werden, zum Bewußtsein, um bei seinen Zuhörern einer unvernünftigen Obsorge für Essen, Trinken, Bekleidung des Körpers entgegenzuarbeiten und um in ihnen ein starkes Gottvertrauen zu erzeugen, Matth. VI., 26 ff. Mit solcher Benutzung der Natur muß das ächt vernünftige Denken desto mehr einverstanden sein, als die im Allgemeinen regelrechten Gestalten, Bewegungen und Entwickelungen derselben, bei welchen einzelne, regelwidrige Gestalten, Bewegungen und Entwickelungen der Natur kaum in Betrachtung kommen, für den Menschen gleichsam Predigten sind, sich wenngleich mit selbstbewußter Unabhängigkeit von Zwangsmaaßregeln dem Gesetze des ethischen Lebens, welches zu dem wesentlichen Inhalte des Evangelii gehört, angemessen zu gestalten, zu bewegen und zu entwickeln, also dem angebornen Verderben, welches gern in gesetzwidrigen Handlungen sich offenbart und damit sich sättigt, kräftigen Widerstand zu leisten. Zieht sich der Mensch bisweilen aus der menschlichen Lebensgemeinschaft zurück, um, durch das Treiben der gewöhnlichen, philisterhaften Naturen der Menschen ungestört, auf die im Allgemeinen regelmäßigen Gestalten, Bewegungen und Entwickelungen der Natur denkend einzugehen und sich durch dieselben in der christlichen Regelmäßigkeit der Gestal-

---

unser Leib nicht zu einem übernatürlichen, sondern, wie der Gegensatz des τῆς ταπεινώσεως, d. h. das τῆς δόξης lehrt, zu einem solchen, der eine herrliche Natur, d. h. eine kräftige, unvergängliche, 1. Krth. XV., 43, 42, in sich trägt. Ist unser Leib dermalen grobstofflich, so wird er einst zum geistartigen werden. Wohl läßt das Christenthum seine Bekenner neue Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt, erwarten, 2. Ptr. III., 13. Für diese werden gerade die herrlichen Leiber der Auferstehung geeignet sein. Allein die neuen Himmel und die neue Erde sind nicht als außerweltliche Dinge, sondern als solche zu fassen, zu welchen die weltlichen Dinge der Gegenwart dadurch, daß die Formen derselben in dem Zeitpunkte der Wiederkehr Christi aufgelöst werden und vergehen, V. 10 — V. 12, werden fortentwickelt werden. Ja mag das Christenthum die Natur, soweit sie mit Sünde behaftet ist, schon jetzt von Seiten des Menschen verneint wissen wollen! Das Christenthum, welches diesen Willen hat, Joh. XII., 25; Phlpp. I., 23, dringt gar nicht darauf, daß der Mensch der Erde hinausgehe über die Natur, soweit sie von Sünde frei. Hat nicht der Stifter des Christenthums bei der Einsetzung des Nachtmahls Naturdinge, nachdem er dieselben durch göttliches Wort geweihet hatte, seinen Jüngern zum Essen und Trinken dargereicht, Matth. XXVI., 26, 27? ist er nicht selbst eine persönliche Menschennatur, in welcher die Gesammtfülle der Gottheit leibhaftig wohnt, 1. Timoth. II., 5; Kol. II., 9?

tungen, Bewegungen und Entwickelungen seines eignen Lebens fördern zu lassen: so ist ein solches sich Zurückziehen unverfänglich, zumal in dem Falle, daß der Mensch über die Natur nicht vergißt den Gott, welcher in ihr geistig waltet und durch ihre Vermittelung zur Förderung des christlichen Lebens beizutragen sucht. Schon die menschliche Nachbildnerinn der Natur, die Kunst, kann eine Vermittelung dieses Lebens werden. Um wie viel mehr muß die von Gott geschaffene Natur eine solche zu werden im Stande sein!

Die sittliche Erziehungs- und Uebungslehre, d. h. die sittliche Pädagogik und Asketik, von welcher de Wette spricht, findet nach seiner Meinung „Mittel, auf das Gefühl zu wirken", „in der Betrachtung der schönen Natur und der schönen Künste." Die Nothwendigkeit, auf das Gefühl des Menschen zu wirken, erkennt jene Lehre darum, weil, wie de Wette sagt, „in demselben die Quelle aller guten und bösen Antriebe liegt." Indeß ist die Meinung, daß die Betrachtung der schönen Natur und der schönen Künste Mittel sei, lediglich auf das Gefühl zu wirken, eine Einseitigkeit, weil die Betrachtung zugleich ein Mittel ist, auf das menschliche Denken, welches sich in dem Gefühle offenbart, dermaßen einzuwirken, daß das Denken, in welchem auch eine Quelle guter und böser Antriebe liegt, gute Antriebe in dem Willen hervorzurufen vermag. Schönheit ist die Bestimmtheit eines Gegenstandes, kraft welcher durch die gelungene, sinnliche Gestalt des Gegenstandes, die Idee desselben zum Wohlgefallen des Menschen, welcher den Gegenstand betrachtet, durchscheint [1]. Wenn nun die Betrachtung der schönen Natur und der schönen Künste lediglich ein Mittel wäre, auf das Gefühl zu wirken und

[1]) Nach der Meinung Rothe's, I., 355, ist die Schönheit „die Qualität, eine Anschauung zu gewähren." Wie ungenügend! Das Ungenügende in seiner Bestimmung der Schönheit scheint selbst von Rothe geahnt zu sein; er sagt nachher deutlicher, Schönheit sei die Qualität: „für das individuell bestimmte Selbstbewußtsein, d. i. die Empfindung oder resp. das Gefühl, durch Erregung einer specifischen sei es nun Lust oder Unlust verständlich zu sein." Doch in dieser Aeußerung werden Schönheit und Häßlichkeit auf ungebührliche Weise in einander geworfen; da, um uns Rothe'scher Ausdrücke zu bedienen, Häßlichkeit eben die „Qualität" ist, für das Gefühl, welches von dem Denken nicht schlechthin gesondert ist, „durch Erregung einer specifischen Unlust", die das Wohlgefallen ausschließt, verständlich zu sein. Gerade darum, weil Häßlichkeit die Verneinung der Schönheit ist, müssen wir es für unangemessen halten, in eine Begriffsbestimmung der Schönheit ein Merkmal der Häßlichkeit mit aufzunehmen, und dadurch die ohnedieß unklaren Vorstellungen von dem Wesen des Schönen unter den Menschen zu fördern.

nicht zugleich auf das Denken: so würde es unmöglich sein, daß das Denken das Schöne in der Natur und den Künsten erkennt, und in dem Willen Triebe nach dem Besitze ethischer Schönheit, bei welcher die Idee des christlichen Lebens in angemessenen Formen des Daseins zur Erscheinung kommt, erweckt. Zu geschweigen, daß, im Fall jene Betrachtung nicht mit Nachdenken über das einheitliche Verhältniß der sinnlichen Gestalten und der Ideen in der schönen Natur und den schönen Künsten verknüpft ist, der Menschengeist nicht im Stande ist, ein wissenschaftliches Lehrgebäude, welches das Schöne zum Beziehungspunkte hat, zu Stande zu bringen [1]) und dadurch den für die Entwickelung der Menschheit wichtigen Ausbau der gesammten Philosophie zu fördern. — De Wette [2]) verkennt nicht „die Gefahr des Mißbrauchs" der Bildungsmittel, welche in Natur und Kunst bestehen. Er sagt von der Natur: sie „kann —, da sie das Herz mit sinnlicher Gewalt trifft, auf unlautere Gemüther einen berauschenden wollüstigen Eindruck machen"; und von den Künsten: sie „nehmen nicht unmittelbar das sittliche Gefühl in Anspruch, weil sie der sinnlichen Einkleidung bedürfen, und, um zu unterhalten und zu fesseln, nicht bloß die reinsten und heiligsten Gestalten des sittlichen Lebens, sondern, des Gegensatzes und der Mannigfaltigkeit wegen, auch das weniger Edle und Gute darstellen müssen." De Wette meint daher, es sei „beim Gebrauche dieser beiden Bildungsmittel große Vorsicht und verständige Auswahl des Besseren nöthig." Indeß ist die Gefahr des Mißbrauchs nicht zu befürchten, sobald die Natur angeschaut wird von einem Gefühle, in welchem das Denken, d. h. die Erkenntniß der Herrlichkeit des christlichen Lebens, eine Macht, und welches durch dieses Denken geläutert und ethisirt ist, ferner, sobald Kunstwerke, die das weniger Edle und Gute darstellen, betrachtet werden mit einem Gefühle, welches von diesem Denken in dem Maaße durchdrungen und geleitet wird, daß das Gefühl an dergleichen Kunst-

[1]) Von Vischer's Aesthetik, der Wissenschaft des Schönen, sind uns zwei zu Reutling. und Leipz. veröffentl. Theile zu Händen gekommen, deren erster die Metaphysik des Schönen und deren zweiter die Lehre vom Schönen in einseitiger Existenz, oder vom Naturschönen und der Phantasie behandelt. Das Werk zeugt von geistiger Begabung; indeß müssen wir die Ansicht für irrthümlich erachten, es sei, was die einzelnen Gestalten des Naturschönen und des Kunstschönen betrifft, nöthig, daß das Geistige oder die Idee, durch welche diese Gestalten zu schönen würden, erst von der Einbildungskraft des Menschen, der die Gestalten anschaue, in dieselben hineingetragen werde. Dieses Hineintragen ist überflüssig, weil Geistiges oder Idee von vorn herein in den Gestalten befindlich.

[2]) Vgl. über de Wette's Behauptungen die chr. Sittenlehre, III., 408 ff.

werken Mißbehagen empfindet. Der Mensch ist seiner innern, d. h. geistigen Seite nach, die persönliche Einheit von den Kräften des Denkens, Wollens und Fühlens. Und wir müssen darin etwas Widernatürliches erblicken, daß theologische Ethiker, wenn sie die Natur und die Künste als Uebungsmittel der Tugend besprechen, von den Einwirkungen beider Uebungsmittel auf Gemüth oder Gefühl dergestalt sprechen, daß das Denken, obschon dasselbe in engem Zusammenhange mit dem Gefühle steht, unberücksichtigt bleibt [1]). Ein solches Verfahren ist oft die Folge eines beklagenswerthen Abhängigkeitsverhältnisses, worin diese Ethiker zu einseitigen philosophischen sich bewegen. Wir erinnern an die Abhängigkeit de Wette's von Fries.

Die menschliche Einzelpersönlichkeit.

Obgleich von der menschlichen Einzelpersönlichkeit nicht geschaffen, steht die Natur unter derselben; denn, indem die Natur bei aller Vernünftigkeit ihrer auftauchenden und wieder verschwindenden Formen in den Banden eherner Nothwendigkeit liegt, ist sie nicht in dem Besitze des köstlichen Vermögens der Einzelpersönlichkeit, sich aus gewissen Gründen für den einen oder den andern Gegenstand, für das Göttliche oder für das Ungöttliche, zu entscheiden [2]). Wer dieses Vermögen der Natur zuspricht, ver-

---

[1]) Schleiermacher, Entw., S. 322: „Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines jeden bildet, und in welchem jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt und die freien Darstellungen seiner Gefühlsweise, sowie sich auch jeder, dessen darstellende Production mit seinem Gefühl nicht Schritt hält, Darstellungen aneignen kann." Daß die Bildung eines Kunstschatzes zu den Tendenzen der Kirche gehört, ist, da die öffentliche Gottesverehrung derselben mit der Kunst in engem Zusammenhange steht, einzuräumen. Allein einmal muß dieser Kunstschatz ein solcher sein, bei welchem nicht bloß das Gefühl, sondern auch der christliche Gedanke zu seinem Rechte kommt. Zum Andern ist die Bildung des Kunstschatzes so wenig die höchste Tendenz der Kirche, daß diese in dem Bekenntnisse des Herrn Jesu Christi, welches auf Verherrlichung Gottes des Vaters hinausläuft, gesucht werden muß, Phlpp. II., 11.

[2]) Ernst stellt S. 59, 60 des von ihm zu Bresl. 1847 veröffentl. Neuen Planetenbuches oder Mikro- und Makrokosmos folgende Hypothese in Ansehung der Sterne auf: „Thiere und Menschen (oder die diesen entsprechenden Wesen jedes Sterns) gehören ihnen wesentlich-organisch an; sie sind — lebende, empfindende, fühlende und denkende Individuen, und insofern sie letzteres sind, auch Persönlichkeiten." Unser Planet ist für Ernst „nicht nur ein Planeten-Individuum, sondern auch eine Planeten-Person." Allein die Sterne und unser Planet werden

wechselt sie eigenmächtig mit dem, was Verneinung der Natur ist, mit dem Geiste. Ferner steht die Kunst unter der Einzelpersönlichkeit; denn die Kunst kommmt durch die Einzelpersönlichkeit zu Stande, wenn diese in freier Selbstbestimmung Naturstoffe, die in das Auge fallen, so bildet, daß sie in den Naturstoffen Urbildliches oder Ideales ausprägt und zur Anschauung bringt [1]). Es ist weder die Natur, noch die Kunst, es ist vielmehr die über beiden stehende Einzelpersönlichkeit, welche mit Hülfe des heiligen Gottesgeistes das christliche Leben in sich zu vollziehen, dasselbe in äußerer Handlung zu offenbaren, ein in der Wirklichkeit und Wahrheit begründetes Beispiel eines solchen Lebens zu geben [2]) und damit solchen menschlichen Einzelwesen, die noch mit der Verneinung dieses Lebens behaftet sind, aber nach der beseligenden Wiederherstellung desselben sich sehnen, ein Hülfsmittel der Wiederherstellung darzubieten vermag.

Das Beispiel ist von großem Gewicht für das Menschenherz. So lange das letztere ein unchristliches Leben führt, zeigt es sich dadurch als ein trotziges, daß es das vom Evangelio aufgestellte Gesetz, welches dieses Leben verlangt, bei aller Erkenntniß des Gesetzes willkührlich überschreitet, ohne sich um die Geistesgemeinschaft mit Gott und Christo zu kümmern. Und wenn das Menschenherz infolge göttlicher Fügung sich davon überzeugt hat, daß das unchristliche Leben ein für den seiner Grundnatur nach gott-

---

dadurch, daß auf ihnen lebende, empfindende, fühlende und denkende Individuen, ja Persönlichkeiten sich bewegen, noch nicht selbst zu solchen Individuen und Personen und können es dadurch nicht werden. Die Hypothese zeugt wohl von Einbildungskraft, aber nicht von gesunder Vernunft.

[1]) Zu Berl. 1846 ist Ad. Trendelenburg's Niobe ersch. Es sind einige Betrachtungen über das Schöne und Erhabene, vorgetragen im wissenschaftl. Verein zu Berlin.

[2]) Kant, a. a. O., S. 167, Anm.: „Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgestellt, und blos theoretische Darstellung eines Begriffs.“ Wäre „das deutsche Wort“ Beispiel nicht Uebertragung des eigentlich lateinischen Wortes Exempel: so könnten wir uns die „verschiedenen Begriffe“, die Kant mit diesen Worten verbindet, gefallen lassen. Da jedoch jenes deutsche Wort lediglich Uebertragung dieses lateinischen ist: so müssen wir die verschiedenen Begriffe beider Worte dergestalt von der Hand weisen, daß wir beide als gleichgültige setzen. Beispiel und Exempel treffen darin zusammen, daß sie eine sei es theoretische, sei es practische Darstellung, durch welche irgend Etwas, z. B. ein Begriff, eine Bewegung des Willens, anschaulich geoffenbart wird, ausdrücken.

verwandten Menschen unwürdiges und Gefahr drohendes, die Wiederherstellung des christlichen Lebens aber, welches dem Menschen geziemt und sein Heil vermittelt, etwas Nothwendiges sei, so verzagt das Herz häufig von dem Standpunkte des unchristlichen Lebens aus daran, daß die Wiederherstellung zur rechten Wirklichkeit werden könne. Der Wechsel von Trotz und Verzagtheit kann denjenigen Denker nicht überraschen, welcher die zahlreichen Gegensätze, von welchen das arme Herz zerrissen wird, einigermaaßen erkannt hat. Dieser Verzagtheit wird nun trefflich entgegengearbeitet durch das Beispiel eines christlichen Lebens, gegeben von einer Einzelpersönlichkeit, die früherhin in Sünde, Unheiligkeit und Feindschaft gegen Gott und seinen Sohn sich umhergetrieben; dieses Beispiel bietet den Beweis, daß die fragliche Wiederherstellung Wirklichkeit werden könne. Das Beispiel läßt den alten Satz: „exempla non probant, sed illustrant" gewiß als falsch erscheinen. Es wäre ja selbst nicht Beispiel, wenn es jenen Beweis nicht durch sein eigenes Dasein lieferte.

Freilich ist es denkbar, daß, wenn durch das Beispiel des christlichen Lebens einer fremden Persönlichkeit der Verzagtheit des eignen Herzens entgegengewirkt, ja diese Verzagtheit unterdrückt wird, dann der mit dem Wesen des gewöhnlichen Menschen eng verwebte Hang, in die Fußstapfen anderer zu treten, nicht bloß sich regt, sondern auch das Herz dazu fortreißt, auf eine seine ursprüngliche Eigenthümlichkeit verneinende Weise jenes Beispiel nachzubilden [1]). Es liegt tiefe Wahrheit in dem Sprüch-

---

[1]) Rücksichtlich des Gegenstandes der Nachbildung bemerken wir, daß derselbe für den Christen, als Genossen der Kirche Christi, vorzugsweise in dem Beispiele des von dem Haupte der Kirche, Christo, vollzogenen Lebens gesucht werden muß. Um das Christenthum des sogenannten Christen, der sich nicht anstrengt, das schöne Beispiel des Lebens Christi möglichst nachzubilden, sieht es übel aus. Ein solches Christenthum ist höchstens fromme Redensart in christlicher Färbung. Je herrlicher das Beispiel des Lebens Christi namentlich vermöge der sündlosen, heiligen und gottgeweiheten Gesinnung ist, die in sämmtlichen Handlungen dieses Lebens sich zu Tage legt, 1. Ptr. II., 21; Phlpp. II., 5 ff.; Joh. Ev. V., 30; XIII., 34: — desto tadelnswerther ist der Christ, der sich nicht um die möglichste Nachbildung dieses Beispiels kümmert. Wenn aber dieses Beispiel vorzugsweise als Gegenstand der Nachbildung gesetzt werden muß: so ist damit zu verstehen gegeben, daß auch das Beispiel des christlichen Lebens, welches von Bekennern des Messias Jesus in der Kirchengeschichte gegeben ist, mit jener Vorsicht nachgebildet werden dürfe, bei welcher von etwaigen Flecken solchen Beispiels Umgang genommen wird. Wer dieses Dürfen leugnet, tritt in hellen Widerspruch nicht bloß mit Phlpp. III., 17; 1. Krth. XI.. 1; IV., 6, sondern auch mit der gesunden Venunft, mit der letzteren insofern, als das

worte des deutschen Volkes: Wo Gott seinen Tempel hat, da baut sich der Teufel seine Capelle. Nun ist es allerdings vom Uebel, wenn Jemand seine menschliche Eigenthümlichkeit in gottentfremdeter Selbstsucht so geltend macht, daß darüber das christliche Leben nach der Fülle seiner Seiten zu kurz kommt. Allein es ist gleichfalls vom Uebel, wenn das Herz (oder der Wille) in einer die ursprüngliche Eigenthümlichkeit verneinenden Weise das Beispiel des christlichen Lebens einer fremden Persönlichkeit nachahmt. Dadurch entsteht ein unerfreuliches Einerlei auf dem Gebiete des Ethischen, schlecht übereinstimmend mit der reichen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, die auf dem Felde der Natur sich dem Auge darbietet Und abgesehen hiervon, so ist die Verneinung der Eigenthümlichkeit bei der in Rede stehenden Nachahmung insofern eine Ungerechtigkeit gegen Gott, als er, wenn auch durch Vermittelung des geschlechtlichen Ineinanderwirkens der menschlichen Aeltern, dem Herzen seine Eigenthümlichkeit, soweit dieselbe unverfänglich ist, mitgetheilt hat. Soll die Nachbildung des Beispiels frei sein vom Uebel: so muß sie von dem Herzen mit Hülfe des heiligen Geistes dermaßen geübt werden, daß dieser gottgebornen Eigenthümlichkeit fortgesetzt Rechnung getragen wird. Nur so wird die Nachbildung zu einer solchen, die des Herzens, ja des ganzen Menschen würdig. Was aber des Menschen, soweit er die Ebenbildlichkeit mit Gott besitzt, würdig ist, ist auch Gotte wohlgefällig.

Inzwischen soll mit dem Bisherigen nicht gesagt werden, daß lediglich diejenige Einzelpersönlichkeit, die das Beispiel eines christlichen Lebens gibt, eine Vermittelung der Wiederherstellung dieses Lebens werden kann. Es ist sehr möglich, daß selbst eine Einzelpersönlichkeit, deren Leben ein sündliches, unheiliges, Gotte und Christo entfremdetes ist, durch die Mißgestalt ihres Lebens für ein Menschenherz, welches auf der Bahn des unchristlichen Lebens noch nicht weit fortgeschritten ist, eine Warnung wird, sich in das Extrem desselben zu verlieren, und insofern eine Aufforderung, diese Bahn zu verlassen und den Pfad des christlichen Lebens zu betreten. Natürlich geschieht das non sine Numine! Es ist Gott, der vermöge seiner unendlichen Weisheit das Schlechte in der Welt benutzt, um Gutes zu vermitteln[1]), ohne daß damit

---

Beispiel, von ächten Bekennern des Messias Jesus gegeben, mehr oder weniger Wiederstrahl ist desjenigen Beispiels, welches er selbst während seines Erdendaseins gegeben. In diesen Bekennern hat er gleichsam eine neue Gestalt gewonnen und ihren Willen erkräftigt, das Beispiel eines christlichen Lebens zu vollziehen.

[1]) Freilich sagt Seneca epst. VII.: „unum exemplum aut luxuriae aut avaritiae multum mali facit; convictor delicatus paullatim enervat et

das Schlechte aufhört, seinem Wesen nach Schlechtes zu sein, und ohne daß damit für den Menschen die Berechtigung entsteht, Schlechtes angeblich behufs der Verherrlichung göttlicher Weisheit zu vollbringen. In der angedeuteten Benutzung des Schlechten erweist sich Gott als den treuen Erzieher der Menschen, deren Herzen er in dem Falle, daß sie ihm nicht übermüthig widerstreiten, gleich Wasserbächen leitet.

Von den Gemeinwesen.

Allerdings hat Jesus weder die Familie, noch das staatliche Gemeinwesen in das Dasein gerufen, sondern lediglich das kirchliche, wie er auch das Oberhaupt nicht der Familie, nicht des staatlichen Gemeinwesens, sondern des kirchlichen ist, Matth. XVI., 18; Koloss. I., 18. Wer mit der Geschichte vertraut ist, wird nicht leugnen, daß Jesus nur das kirchliche Gemeinwesen gestiftet habe. Und so könnte denn die Meinung entstehen, daß die Wissenschaft des christlichen Lebens Hülfsmittel der Wiederherstellung desselben allein in dem kirchlichen Gemeinwesen entdecken könne. Doch die Meinung würde falsch sein; da das kirchliche, soweit es auf unserm Planeten zur Erscheinung gekommen, sich über Familie und staatliches Gemeinwesen verbreitet und mit dem Evangelio dieselben durchdrungen hat, so daß auch diese Hülfsmittel der genannten Art darbieten. Es wäre ein Unrecht gegen Familie und Staat, wenn man das Christliche derselben in Abrede stellte. Da nun nicht bloß die Kirche, sondern auch die Familie und der Staat jene Hülfsmittel in sich schließen: so sind wir vollberechtigt, diese sämmtlichen Formen des Geistes zu besprechen, indem wir von den Gemeinwesen, die solche Hülfsmittel enthalten, handeln. Indem aber die Familie dem Staate, und der Staat der Kirche zur Unterlage dient: so müssen wir zuerst von der Familie, dann vom Staate, endlich von der Kirche handeln.

Die Familie.

„Die Familie hat als die **unmittelbare Substantialität** des Geistes seine sich **empfindende Einheit**, die Liebe zu ihrer Bestimmung, so daß die Gesinnung ist, das Selbstbewußtsein seiner Individualität **in dieser Einheit** als an und

---

emollit; vicinus dives cupiditatem irritat“ caet. Wenn indeß böse Beispiele dergleichen Einflüsse auf Personen, von welchen sie angeschaut werden, ausüben: so ist das die Schuld nicht der Gottheit, sondern dieser Personen, die bei dem Anschauen sich nicht stärken lassen durch die göttliche Kraft, mit welcher sie jene Einflüsse von sich würden abwehren können.

für sich seiender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu sein." Dieser Satz des alten Hegel [1]) hat bei aller Tiefe schwache Seiten. Einmal ist die Liebe nicht bloß die sich empfindende Einheit des Geistes, sondern auch, ja vorzugsweise die wollende, welche von der Empfindung begleitet ist [2]), d. h. sie ist diejenige Bestimmtheit, bei welcher mein als Wille gefaßter Geist Hinneigung zu einem Andern besitzt und durch sie möglicher Weise dergestalt mit dem Andern vereinigt wird, daß selige Empfindung davon die Folge ist [3]). Sodann wird in dem Satze außer Acht gelassen, daß die Familie den Glauben zur Grundlage hat, d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung des einen Familiengliedes, das andere sei werth, von dem einen geliebt zu werden, wenngleich der Werth des andern durch mannigfache Weisen vermittelt sein kann. Die Liebe, die von Hegel mit Recht als Bestimmung der Familie gesetzt wird, dürfte schwerlich zu Stande kommen, wenn die Liebe nicht den Glauben zu ihrer Voraussetzung hat. Der Satz Hegels wird nur dadurch zu einem genügenden, wenn in der Darstellung der Liebe der Wille und bei der Liebe der Glaube zu seinem Rechte kommt. — Ferner meint Hegel, „die Familie vollende sich in den drei Seiten: a) in der Gestalt ihres unmittelbaren Begriffes als Ehe, b) in dem äußerlichen Dasein, dem Eigenthum und Gut der Familie und der Sorge dafür; c) in der Erziehung der Kinder und der Auflösung der Familie" [4]). Allein

---

[1]) Grundlin. der Philosoph. des Rechts u. s. w., A. 2, S. 216 f.

[2]) Hegel hält a. a. O. die in Rede stehende Beschreibung der Liebe nicht fest. Er sagt in einem Zusatz: „Liebe heißt überhaupt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem Andern, so daß ich für mich nicht isolirt bin, sondern mein Selbstbewußtseyn nur als Aufgebung meines Fürsichseins gewinne und durch das mich Wissen, als der Einheit meiner mit dem Anderen, und des Anderen mit mir." Doch verfehlt! Wohl kann und soll ein solches Bewußtsein bei der Liebe sein; aber deshalb ist die letztere noch nicht das erstere.

[3]) Ludw. Feuerbach: „Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten — eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt", s. Grundsätze der Philosophie der Zuk., Leipz. 1847, S. 83. Nun ist zwar diese Ansicht falsch; denn auch „der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen in sich"; im entgegengesetzten Falle würde er nicht Mensch sein. Inzwischen hängt mit der falschen Ansicht die Wahrheit zusammen, daß das Wesen des Menschen in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen unbeschränkter, vollkommener ausgeprägt werden kann, als in dem einzelnen Menschen für sich.

[4]) Hegel unterscheidet sonst nicht übel die sittliche Auflösung der Familie, und die natürliche. Jene liegt ihm „darin, daß die Kinder zur freien Per-

vernünftiger Weise ist nicht abzusehen, warum Eigenthum und Gut der Familie und die Sorge dafür gerechnet werden zu den Seiten, in welchen die Familie sich vollende. Die Familie kann sich sehr wohl vollenden, wenn sie, gebildet von den Aeltern, die sich verehelicht haben, und von rechtmäßigen Kindern, die vernunftgemäß erzogen werden, ein äußerliches Dasein hat, welches, nachdem es eine Zeit lang gedauert, vorübergeht. Die Richtigkeit dieser Behauptung erhellt aus einem bedenklichen Uebel der Gegenwart, dem Proletariate der Staaten, in welchen viele Familien auftauchen, die, von Eigenthume und Gut entblößt, für beides Sorge zu tragen nicht im Stande sind. Nur so viel dürfen wir Hegel'n zugestehen, daß Eigenthum und Gut, für welche gesorgt werden kann, erfreuliche accidentia sind zu den wesentlichen Seiten, in welchen die Familie sich vollendet.

Was die Stellung der Familie zu der Wiederherstellung des christlichen Lebens anlangt: so hat die jüngste Vergangenheit gelehrt, daß es viele Familien gegeben, durch welche dieses Leben nicht wiederhergestellt, ja, wenn dasselbe in gewissen Kreisen vorhanden war, vielmehr verneint ist. Es läßt sich nicht rechtfertigen die harte Behauptung, daß die Förderung des unchristlichen und des unfrommen Gebahrens der Jugend einzig von den Schulen, deren beseelendes Element die giftige Lehre von der Einerleiheit Gottes und der Welt gewesen, ihren Ausgangspunkt genommen habe. Wahrlich es würde solches Gebahren von den Schulen nicht in dem Maaße, als es geschehen ist, gefördert worden sein, hätten die Schulen nicht bei diesem Geschäffte in vielen Familien Unterstützung gefunden. Allein dieß gilt lediglich von solchen Familien, die ihrem durch das Christenthum verklärten Begriff nicht entsprachen[1]). Denken wir uns dagegen Familien, welche diesem Begriffe entsprechen, Familien, in welchen der Gatte seine Gattin, deren Haupt er ist, mit Liebe umfaßt, wie Christus seine

---

sönlichkeit erzogen, in der **Volljährigkeit** anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu sein, theils eigenes freies Eigenthum zu haben, theils eigene Familien zu stiften." **Diese** geht hingegen vor sich „durch den Tod der Eltern, insbesondere des Mannes", und „hat die **Erbschaft** in Ansehung des Vermögens zur Folge", S. 233, 234.

[1]) Dergleichen Familien sollten kein Anlaß werden, der Stiftung von Familien etwa durch das entschiedene Eingehen des Cölibates aus dem Wege zu gehen, wenn die Bedingungen der Stiftung gegeben sind. Die Familie ist nach ihrem Ansich eine von Gott für die Menschen gesetzte Ordnung. Die Menschheit soll nach göttlichem Willen durch Familien im Dasein erhalten werden. Familien, die ihrem durch das Christenthum verklärten Begriff nicht entsprechen, dürfen lediglich ein Anlaß werden, dahin zu arbeiten, daß diese Familien allmählig ihrem Begriffe entsprechen.

Kirche, deren Haupt er ist, in welchen die Gattin dem Gatten trotz etwaiger Wunderlichkeiten desselben sich so unterordnet, wie die Kirche sich Christo gehorsam zeigt, in welchen endlich Gatte und Gattin bei solchem gegenseitigen Verhältniß sich bemühen, durch Vermittelungen, die Christo wohlgefällig sind, z. B. durch Ermahnung und Zucht, die Kinder, die durch schlechte Einwirkungen fremder Personen vermocht sind, die Bahn des unchristlichen Lebens zu betreten, für ein christliches wieder zu gewinnen [1]), Ephes. V., 28 ff., 22; VI., 4! Nun so kann es, falls die Kinder nicht ganz gesunken sind, nicht fehlen, daß sie wirklich für christliches Leben wieder gewonnen werden, wie denn die Geschichte der christlichen Religion mehr als Einen großen Lehrer der Kirche kennt, der insonderheit durch gottgesegnete Bemühungen seiner christlich frommen Mutter aus einem Unchristen zu einem Christen gebildet ist. Ja im Hinblick auf die gewaltige Macht des guten Beispiels müssen wir sagen, daß ächt christliche Familien für solche Familien, die der Fäulniß des unchristlichen Lebens anheimgefallen sind, Anlässe werden können, die Gesundheit des christlichen wieder anzustreben. Daub [2]) äußert treffend: „Der Organismus — der Familien, das System derselben ist das Volk mit seinen Gesetzen und in seinem Fortbestehen und Ueberleben der Familie." Will das Volk wahrhaft gedeihen: so muß es dahin zu wirken suchen, daß das christliche Leben von denjenigen Familien aus, in welchen es herrscht, sich in ungezwungener Weise fortpflanze in diejenigen, worin jenes Leben nicht herrscht. Will dagegen das Volk mit Unverstand die Beute des Verderbens werden: so braucht es bloß diese Fortpflanzung zu hemmen und das christliche Leben sogar in solchen Familien, in welchen es sich Wohnungen verschafft hat, zu unterdrücken. Die

---

[1]) Diejenigen Väter erziehen in Verbindung mit den Müttern ihre Kinder auf die rechte Weise, welche die Persönlichkeiten der Kinder mit dem gegenständlichen Ansehen des im Evangelio ausgeprägten, ethischen Lebensgesetzes so versöhnen, daß die Kinder nach und nach zu christlichen Brüdern und Schwestern der Väter und der Mütter herangebildet werden. Wenn Louis Blanc im ersten Theile seiner histoire de la revolution francaise, wo er individualisme, autorité, fraternité setzt als principes, unter welche Welt und Geschichte sich besondern, — den individualisme auf Luther zurückführt: so läßt er außer Acht, daß bei Luther, wie bei dem früheren Huß und dem gleichzeitigen Calvin, auch die (in der Bibel befindliche) autorité in vielen Hinsichten zu Recht gekommen. Sonst hätte Luther nicht vermocht, in der evangelischen Kirche eine christliche fraternité in das Leben zu rufen, die von der fraternité eines Münzer und der Wiedertäufer bedeutend verschieden war.

[2]) Vgl. a. a. O., Thl. II, Abth. 2, S. 45.

göttliche Weltregierung offenbart sich wie in jenem Gedeihen, so in diesem Verderben.

Der Staat.

Das Volk kann im Staate sein. Indeß wenn dieß der Fall ist: so sind Volk und Staat noch keineswegs Begriffe, die einander decken. Vielmehr verhalten sich Volk und Staat zu einander, wie das Wesentliche und die Gestalt des Wesentlichen sich zu einander verhalten. Der Staat ist nach der Darstellung Hegel's „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, — der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt." Was Hegel unter: sittlich verstehe, ergibt sich daraus, daß ihm „die Einheit des subjectiven und des objectiven an und für sich seienden Guten — die Sittlichkeit" ist. „Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat" [1]). Demzufolge begreift Hegel das Sittliche in dem Sinne, den, wenn die Sache genau genommen wird, nicht das Sittliche, sondern das Ethische hat. Doch fassen wir einmal das Sittliche in dem ihm von Hegel zuerkannten Sinne: so sind wir nicht im Stande, mit der Hegel'schen Bestimmung des Staates, obgleich dieselbe vielen Anklang bei Anderen gefunden [2]), einverstanden zu sein. Zwar ist es erfreulich, daß Hegel den Staat nicht mit der bürgerlichen Gesellschaft zusammenwirft [3]); diese verhält sich

---

[1]) Hegel, a. a. O., S. 305, 204, 205.

[2]) Vgl. die von Rothe II., 120, Marheineke, S. 533 aufgestellten Begriffe des Staats. Auch Noack gehört hierher, a. a. O., S. 521.

[3]) Doch geht der Hegel'schen Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft begriffliche Berechtigung ab. Sie ist laut S. 215 „eine Verbindung der Glieder als selbstständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit, durch ihre Bedürfnisse, und durch die Rechtsverfassung als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigenthums und durch eine äußerliche Ordnung für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen." Vgl. ähnliche Beschreibungen bei Rothe II., 109; Marheineke S. 534. Indeß die bürgerliche Gesellschaft ist eigentlich eine Verbindung der Glieder als solcher Einzelner, die nur soweit selbstständig sind, als es die nicht bloß formelle, sondern auch wesentliche Allgemeinheit, in welcher die bürgerliche Gesellschaft als einzelner Kreis sich befindet, d. h. als der Staat es verträgt. Ferner ist die von der bürgerlichen Gesellschaft gebildete Verbindung zwar formell, d. h. äußerlich, jedoch auch zugleich wesentlich,

zu dem Staate, wie das Theilgebilde zu seinem Ganzen. Der Staat schließt nicht bloß Bürger in sich, sondern auch Bauern, die unter, und Adlige, die über den Bürgern stehen. Wer Staat und bürgerliche Gesellschaft zusammenwirft, setzt jenen in ungebührlicher Weise herab, sofern er seinen Kreis willkührlich verengert. Daß jedoch auf der andern Seite der Staat nicht die Wirklichkeit der sittlichen Idee ist, erhellt aus dem Umstande, daß der Staat eigentlich das Volk ist, sofern es ein Gemeinwesen bildet, in welchem nach Rechtsgesetzen die Einen von den Volksgenossen regieren, die Andern regiert werden, während die christliche Kirche die Wirklichkeit nicht bloß der sittlichen, sondern auch der religiösen Idee dergestalt ist, daß beide Ideen, gefaßt als Einheit, zu der des Messias Jesus in Beziehung stehen. Die Hegel'sche Bestimmung des Staats ist eine Verletzung der Kirche, sofern jene Bestimmung der Kirche eine sehr wesentliche Seite entzieht, um dieselbe dem Staate zuzuerkennen. Freilich scheint dem beziehungsweise hegelianisirenden Rothe dieß, daß er den Staat „nicht bloß mit der Sittlichkeit parallelisirt, sondern ihm die Sittlichkeit zum Begriffe gibt und die sittlich objective Lebensgestaltung nicht von der subjectiven Sittlichkeit scheidet", „so lange unumstößlich, als es dabei bleibt, daß einerseits ein gesunder und blühender Staat nur möglich ist, sofern seine Bürger subjectiv Sittlichgute sind, und andrerseits die sittliche Tugend des Einzelnen sich nur in einer sittlich guten objectiven Lebensgestaltung gedeihlich entwickeln und in vollendeter Weise realisiren kann." Doch unsers Erachtens bleibt es nicht dabei; denn ein gesunder und blühender Staat ist als bloßer Staat schon möglich, sofern nicht nur seine Bürger, sondern seine Glieder überhaupt, regierende wie regierte! ein Gemeinwesen bilden, in welchem die Gesetze des Rechts oder der Gerechtigkeit, die lediglich ein Sonderzweig des allgemein Ethischen ist, durchweg thatsächlich geehrt werden. Durch diese große Wahrheit wird umgestoßen, was Rothe'n [1]) unumstößlich zu sein scheint. Freilich glaubt Rothe sich für seine Theorie „auf das Zeugniß der Geschichte berufen zu dürfen." Und wir geben zu, daß die Geschichte den Staat als ein „Product", als „eine volksthümliche Gemeinschaft" abgesetzt hat, die „mit Bewußtsein ihren Zweck" nicht bloß „in der Lösung der sittlichen Aufgabe durch die Realisirung der vollendeten sittlichen Gemeinschaft", wie Rothe's Worte lauten, sondern auch in der Lösung

---

d. h. innerlich, im Staate. Der Staat kann nicht als Staat gedeihen, wenn nicht die bürgerliche Gesellschaft in ihm sich so verhält, wie wir angedeutet haben.

¹) Vgl. Rothe a. a. O., S. 120 ff.

der religiösen Aufgabe selbst durch die Verwirklichung der vollendeten religiösen Gemeinschaft hat. Der Staat hat „im Lauf der Geschichte" insonderheit diejenige Erscheinungsform der Kirche Christi, welche protestantische oder evangelische Sonderkirche ist, dermaßen in sich aufgenommen, daß diese Erscheinungsform um ihre kirchliche Selbstständigkeit gekommen ist. Inzwischen ist das, was der Staat der geschichtlichen Erfahrung allmählig geworden, kein Beweis dafür, daß der Staat seinem Begriffe nach, auf welchen es in unserem Zusammenhange ankommt [1]), das ist, als was er von Rothe in Hegel'schem Geiste beschrieben wird. Vielmehr ist der Staat in dem Entwickelungsgange der Geschichte über seinen Begriff hinausgegangen [2]). Und je mehr das der Fall ist, desto mehr muß der eigentliche Begriff des Staates, welcher eben der einer volksthümlichen Rechtsgemeinschaft ist, in der Wissenschaft hervorgehoben werden, damit die Wahrheit, in deren Dienst sämmtliche Verzweigungen der Wissenschaft stehen sollten, gefördert werde. Dadurch, daß von der Wissenschaft dem Staate zum Bewußtsein gebracht wird, er sei seinem Begriffe nach volksthümliche Rechtsgemeinschaft, kann er vielleicht veranlaßt werden, der sittlich-religiösen Gemeinschaft, welche in Christo ihr unsichtbares Haupt besitzt, d. h. der Kirche wiederzuerstatten, was er ihr (wir wollen zugeben: zum Theil auf Anlaß der Kirche selbst) entzogen hat. Solche Wiedererstattung könnte von der Christlichkeit des Staates zeugen.

Freilich erregt die Bestimmung: christlicher Staat bei vielen Personen, selbst bei solchen, die nicht Freunde des Umsturzes wohlgeordneter, staatlicher Verhältnisse sind, Anstoß. Und der Anstoß hat in der That seinen guten Grund, wenn unter dem christlichen Staat verstanden wird ein angeblich rechtliches Gemeinwesen des Volkes, welches von den zahlreichen Confessionen, die auf dem Gebiete der Kirche sich geschichtlich herausgestellt haben, Eine Confession, als sei sie schlechthinnige und alleinige Wahrheit! dergestalt festhält und geltend macht, daß dieses Gemeinwesen die übrigen Confessionen, als seien dieselben lediglich

---

[1]) Der erste Theil der „Wissenschaft des Staates" von Pertinax Philalethes, erschienen zu St. Gallen und Bern, hat es nicht mit dieser Wissenschaft zu thun, sondern mit dem Menschen nach seiner Entstehung, Beschaffenheit, seinem Verhältnisse zur Außenwelt und zum Uebersinnlichen.

[2]) Schleiermacher, Entw., S. 278: „Den Staat bloß in eine Rechtsanstalt verwandeln heißt den ethischen Proceß rückwärts schrauben." Doch wer da behauptet, daß der Staat nach seinem reinen Begriffe eine Rechtsanstalt sei, welche die Form der Erscheinung eines Volkes bilde, schraubt den ethischen Proceß des Staates in der Wirklichkeit noch nicht rückwärts.

Unwahrheit! zurücksetzt und verfolgt. Die Geschichte weist nach, daß es namentlich seit dem sechszehnten Jahrhunderte, worin die Kirchenverbesserung, die leider zugleich Kirchentrennung gewesen, vollzogen ward, an dergleichen Gemeinwesen in Deutschland und außerhalb Deutschlands keineswegs gefehlt hat. Ein solcher vermeintlich christlicher Staat ist eigentlich widerchristlich; denn wie er die Fülle der christlichen Wahrheit, welche außerhalb der von ihm beliebten Confession in den übrigen thatsächlich vorhanden ist, willkührlich verkennt [1]), so verletzt er durch Zurücksetzung und Verfolgung der übrigen [2]) die christlichen Vorschriften von der Gerechtigkeit und Liebe mit Uebermuth. Als Christus auf Erden wandelte, erkannte er die im Judenthume befindlichen Religionswahrheiten so an, daß er sie von menschlichem Satzungswesen läuterte, mit seinem heiligen Geiste durchdrang und in sein Evangelium aufnahm, Matth. V., 17 ff. Er vollzog, was sein Verhältniß zum Judenthume betraf, die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe, XIX., 18. Sollte er jetzt sichtbar in der Menschheit erscheinen: so würde er in dem angeblich christlichen Staate so wenig den seinigen erkennen, daß er ihn als das Zerrbild seines Staates verwerfen würde. Inzwischen wird der Anstoß, den man an der Bestimmung: christlicher Staat nimmt, zu einem unbegründeten, indem wir denselben beschreiben als Rechtsgemeinschaft eines Volkes, die das ächte, in sämmtlichen Confessionen, (in der einen natürlich mehr, in der andern weniger) ausgeprägte Evangelium sorgfältig festhält, und sich in ihrem Wesen und ihren Erscheinungen von dem Evangelio durchdringen, läutern, veredeln und leiten läßt, ohne damit aufzuhören, Staat zu sein, d. h. ohne damit völlig zu einer kirchlichen Genossenschaft zu werden. Ein solcher christlicher Staat läßt sämmtlichen Confessionen die Gerechtigkeit widerfahren, welche ein wesentlicher Bestandtheil der von dem Evangelio gepredigten Liebe zu dem Nebenmenschen ist,

---

[1]) Wenn es irgend eine christliche Confession gäbe, in welcher nicht ein größeres oder geringeres Maaß von christlicher Wahrheit vorhanden wäre: so würde diese Confession auch nicht den schönen Beinamen einer christlichen verdienen.

[2]) Dieser sogenannte christliche Staat pflegt auch den Juden, obgleich er sie gleich den Genossen der von ihm bevorzugten Confession zur Erfüllung aller staatlichen Obliegenheiten, z. B. zur Entrichtung von Zoll, Röm. XIII., 7, nöthigt, die Befugnisse eigenmächtig zu entziehen, auf welche sie gerade wegen jener Erfüllung vollgegründete Ansprüche haben. So hält er die Juden, wenn dieselben auch auf den Gebieten der Philosophie, der Arzneiwissenschaft, des Rechts ausgezeichnete Kenntnisse sich erworben haben und zum erfolgreichen Vortrage dieser Wissenschaften auf Hochschulen geeignet sind, von den Lehrstühlen der Hochschulen entfernt.

d. h. er gestattet ihnen, sich, natürlich unter der Bedingung, daß sie in die guten Rechte des Staats nicht eingreifen! frei aus sich selbst zu entwickeln [1]. Er bewährt sich eben dadurch als einen ächt christlichen, welcher bei dem Menschensohne, falls derselbe nochmals unter seinen Brüdern sich zeigen sollte, Anerkennung finden würde. Zwar dürfte selbst ein solcher christlicher Staat von maaßlosen Demokraten, welche die Widersacher aller Religion, also auch der christlichen sind, schnöde verworfen werden [2]. Doch wie unbefugt die Verwerfung sei, wird daraus offenbar, daß der Staat, der ein christlicher ist, der Idee des Staates in vollem Maaße entspricht. Der Gerechtigkeit, welche das Beseelende des Staates bildet, wird durch das Christenthum dergestalt Rechnung getragen, daß dabei die Liebe, in welcher die Gerechtigkeit aufgehoben ist, nicht zu kurz kommt. Die regierenden und die regierten Mitglieder des Staates haben vor den Gesetzen des Staates, welche Offenbarungen der Gerechtigkeit sind, eine Achtung, bei welcher sie die Gesetze redlich vollziehen und dadurch den Staat nach Innen wie nach Außen hin kräftigen [3]. Sollten

---

[1]) Es versteht sich von selbst, daß er auch den in ihm befindlichen Juden, falls sie Besitzthum und Personen der christlichen Staatsgenossen nicht beeinträchtigen, die Gemüther nicht wider die gottgeordnete Regierung aufstacheln, kurz ihren staatlichen Obliegenheiten genügen, — die Befugnisse zukommen läßt, welche er den Christen, soweit sie Mitglieder des Staates sind, gewährt, z. B. freie Ausübung der jüdischen Religion.

[2]) Mit den maaßlosen Demokraten sind die gemäßigten, von welchen die Religion, auch die christliche, bei allem Irrthümlichen der staatlich-demokratischen Richtung beziehungsweise geehrt wird, nicht zu verwechseln.

[3]) Kleinpaul äußert in einem Aufsatze der Reform des Wislicenus: „Die Stellung der Natur im Christenthume, dem Humanismus gegenüber", von dem Christenthume: „Im politischen Leben lehrte es unbedingte Unterwerfung unter die Obrigkeit; — ein widernatürliches, unmenschliches Verlangen", s. Jahrg. 1848, Juniheft, S. 203. Die Aeußerung ist ein Irrthum. Das Christenthum lehrt bloß Unterwerfung unter die Obrigkeit, als eine gottgeordnete Gewalt, Röm. XII., 1, und veranlaßt seine Bekenner zu solcher Unterwerfung um so mehr, als es dieselben ethisirt. Das Christenthum beugt überhaupt dem Umsturze des Staates dadurch vor, daß es Obrigkeit und Unterthanen zu der mit wahrer Frömmigkeit zusammenhängenden Tugend führt. Jene Unterwerfung ist aber bedingt dadurch, daß der Wille der Obrigkeit mit dem Willen Gottes in Einklang steht. In dem Falle, daß der obrigkeitliche Wille dem göttlichen widerstreitet, muß nach der Lehre des Christenthums der Bekenner desselben sich nicht der Obrigkeit, sondern Gotte durch Gehorsam unterwerfen, Ap.-Gesch. V., 29. Zwar fährt Kleinpaul fort: „Es hütete sich wohl, dem natürlichen Rechte des Menschen, der Freiheit des Willens, das Wort zu reden"; er übersieht jedoch, daß

aber auch von den Staatsgenossen die Gesetze verletzt werden: so werden über jene in dem christlichen Staate Strafen verhängt, welche, von Barbarei fern, das Gepräge der Milde haben. Der christliche Staat ist der wahre Humanitätsstaat in eigenthümlich geschichtlicher Form; denn das Christenthum ist die wahrhaft menschliche Religion in eigenthümlich geschichtlicher Form.

Fassen wir die Stellung des Staates zur Wiederherstellung des christlichen Lebens in das Auge: so fragt Daub: „Woher käme dem Staate das Recht, seine Bürger bessern zu wollen? Dies ist ihre Sache in der Feiheit"[1]). Und wir gestehen gern ein, daß auch wir nicht wissen, woher dem Staate ein solches Recht kommen könne, wenn dieses Recht bestehen soll in der Befugniß des Staats, zu wollen, daß seine Genossen zur Besserung durch äußere Maaßregeln gezwungen werden. Ein solches Recht wäre eine empörende Anmaßung des Staates, auch des christlichen. Indeß müssen wir dem Staate, zumal dem christlichen! nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht zuerkennen, daß er dem Christenthume gestattet, sich mit seinen herrlichen Einrichtungen in dem Staate immer weiter zu entwickeln, ja daß er das Christenthum nebst seinen Einrichtungen fördert, damit das Christenthum, sei es unmittelbar, sei es durch seine Einrichtungen, sei es unmittelbar und mittelbar, das christliche Leben, wo dasselbe verneint ist, wiederherstelle. Je mehr das christliche Leben innerhalb des Staates wiederhergestellt wird, desto größer wird sein Gedeihen; die ächten Christen erfüllen die Obliegenheiten, die mit der staatlichen Mitgliedschaft verbunden sind, mit besonderer Treue. Gesetzt, der Staat entzöge sich der Förderung des Christenthums und seiner Anstalten, er gestattete ihnen sogar die

---

sämmtliche Gebote des Christenthums das natürliche Recht des Menschen, welches in dieser Freiheit besteht, zur Voraussetzung haben. Wohl treten die Gebote auf als göttliche; allein der Gehorsam gegen dieselben, vom Christenthum gefordert, ist durch Freiheit bedingt, um einen ethischen Werth zu haben. Die Gehässigkeit erreicht aber ihren Gipfel in dem Satze Kleinpauls S. 203, 204: „Wie von unbewußtem Triebe geleitet, griff es dem weltlichen Herrschaftsgelüste unter die Arme, um in seinem Kreise desto sichrer den Menschen zu knechten." Mag auch das durch Menschensatzung verunreinigte Christenthum späterer Jahrhunderte jenem weltlichen Herrschaftsgelüste zur Erreichung dieses unsaubern Zweckes unter die Arme gegriffen haben! Das reine Christenthum der apostolischen Zeit, welches nicht allein dem Kaiser zukommen läßt, was des Kaisers ist, sondern auch Gotte, was Gottes! hat sich nie zu Schulden kommen lassen, wessen es von Kleinpaul angeklagt wird.

[1]) A. a. O., Th. II., Abth. 1, S. 318. Vgl. Marheineke a. a. O., S. 338.

freie Fortentwickelung auf dem staatlichen Gebiete nicht! Nun so würde die Vergeltung für solche staatliche Verhöhnung des Rechtes und der Pflicht nicht fehlen. Das unchristliche Leben würde weiter um sich greifen, den Staat unterwühlen und seine Grundfesten erschüttern; das unchristliche Leben schließt den schönen Sinn für volksthümliche Rechtsgemeinschaft in den Persönlichkeiten aus, von welchen es gepflegt wird [1]). Daß jene Vergeltung wirklich nicht gefehlt, beweisen Jahre der staatlichen Schmach, wie das Jahr 1848. Nur versteht es sich von selbst, daß der Staat, auch der christliche, indem er die von uns oben angedeutete, freundliche Stellung zum Christenthume und seinen Einrichtungen einnimmt, sich davor hüten muß, diejenigen Staatsgenossen, welche nichtchristlichen Glaubensformen, z. B. der muhamedanischen, zugethan sind, zum Bekenntnisse der christlichen durch Verfolgung zu nöthigen. Eine derartige Nöthigung wäre nicht in dem Geiste des erhabenen, weil gottmenschlichen! Stifters der christlichen Religion und kein wahrer Dienst der christlichen. Der wahre Dienst ist der unzweideutige.

Von der Kirche.

Das Christenthum mit seinen vortrefflichen Einrichtungen eignet der Kirche Christi. Es ist die Kirche, welcher der Staat das

[1]) C. B., Verfasser der Herzens-Ergießung: „Das Christenth. und der christl. Staat", ist freilich in Einseitigkeit befangen, wenn er meint: „Es handle sich — bey der Rechenschafft über das Christenthum in der Frage des Staats — nur um die Sittenlehre des Christenthums, wie um das Bekenntniß für diese, — für ihren Bestand im Leben der Menschheit, wie für ihre Ausübung in der staatsbürgerlichen Gemeinschafft", S. 57. Dem Staate, welcher seine eigne Wohlfahrt gefördert zu sehn wünscht, muß auch daran liegen, daß seine Angehörigen den reinen Glauben des Christenthums sich aneignen, durch welchen „der Sittenlehre" der Bestand im Leben der Menschen verschafft und ihre Ausübung in der staatlichen Gemeinschaft ermöglicht wird. Um Bestand und Ausübung der „Sittenlehre" sieht es bei einer Masse von Staatsangehörigen übel aus, wenn sie sich nicht mit voller Freiheit bekennen zu der reinen Innerlichkeit des Glaubens. Wir erinnern deßfalls an die erste französische Staatsumwälzung. Inzwischen anerkennen wir gern das viele, in der „Herzensergießung" befindliche Gute, welches besonders praktischer Art ist. Der Verfasser beendet sie S. 95 „mit dem schönen Zurufe eines Kreuzes an der Landstraße bei dem paradiesischen Gotesgarten zu Heidelberg:

Der rechte Weg nur Jesus ist,
Die Wahrheit und das Leben.
Auf welcher Straß' du sonsten bist, —
Wollst dich zurück begeben!" —

wahre Glück verdankt, daß er von dieser Religion und ihren Einrichtungen durchdrungen und seinem Begriffe entsprechend gestaltet wird. Dem Staate würde dieses Glück nicht zu Theil werden, wenn nicht die Kirche durch Christum für alle Zeiten gestiftet wäre. Um so mehr hat der Staat die Verpflichtung, in sich der Kirche eine ihrer würdige Stellung zu gewähren, d. h. eine solche, bei welcher die Kirche, obgleich nicht von dem Staate getrennt, vielmehr in ihm befindlich! von ihm dermaßen gepflegt wird, daß sie sich, natürlich ohne Beeinträchtigung des Staates, namentlich ohne Beherrschung desselben! selbstständig entfalten, z. B. über kirchliche Gegenstände, Formen u. s. w. frei entscheiden kann.

Doch was ist die Kirche? Nach der Behauptung des älteren Fichte „nur eine besondere Ansicht derselben Einigen, großen, menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, inwiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen zu derselben gehören." Inzwischen ist mit dieser Behauptung das volle Wesen der Kirche, namentlich der christlichen, nicht erschöpft. Zwar liegt in der Behauptung insofern etwas Herrliches, als die Einige, große, menschliche Gesellschaft in Beziehung zu der Kirche gesetzt wird, während bloß Ein Volk oder doch nur eine Mehrheit von Völkern (d. h. nicht die Gesammtheit derselben) in Beziehung zu dem Staate gesetzt werden kann. Daß Jesus eine Kirche gestiftet hat, welche die Aufgabe hatte, die Menschheit zu umfassen, somit wahrhaft katholisch zu sein, wird aus Matth. XXVIII., 19 klar[1]). Allein alle Menschen gehören zur Kirche, inwiefern sie nicht bloß die „rechte moralische Denkart", sondern auch den rechten Glauben haben[2]); denn das Evangelium, welches die magna charta

---

[1]) Man spricht häufig von einer Kirche des neuen Testamentes, einer Kirche des symbolischen Bekenntnisses, einer Kirche der gesunden Vernunft. Doch kommt bei solcher Dreitheilung die Einheit nicht recht zum Vorschein. Die wahre Kirche Christi ist die des neuen Testaments, sofern sie zugleich die Fülle des Evangelischen, welche in der Kirche des symbolischen Bekenntnisses und in der Kirche der gesunden Vernunft niedergelegt ist, zu ihrem Eigenthume hat.

[2]) Fichte'n gegenüber, sind wir weit entfernt, mit Rothe die Kirche „als ausschließlich und lediglich religiöse Gemeinschaft" zu setzen, a. a. O., II., 321, vgl. 322. Dadurch wird gewaltsamer Weise das Religiöse, welches in der Kirche mit dem Ethischen wenn auch nicht einerlei, doch eins ist, und ohne welches das Ethische keinen rechten Lebensgrund hat, von dem Ethischen losgerissen, und die Kirche zu einer einseitigen Gemeinschaft herabgesetzt. Wie sehr dieß Verfahren im Widerspruche sei mit dem Geiste Christi, wird daraus ersichtlich, daß er sich für die Kirche dahingegeben, um sie zu heiligen und darzustellen als eine solche, die nicht einen Flecken oder eine

der Kirche bildet, enthält nicht nur ethische Bestimmungen, welchen die sogenannte moralische Denkart zu entsprechen hat, um die rechte zu sein, sondern auch Glaubensbestimmungen, welchen eine gläubige Denkart entsprechen muß, um die rechte zu sein. Dazu kommt, daß die rechte moralische Denkart bedingt ist durch die rechte gläubige Denkart. Das volle Wesen der Kirche wird nur durch die Beschreibung erschöpft, sie sei das gliedlich geordnete Gemeinwesen, zu welchem, indem es von Christo regiert wird, diejenigen Menschen gehören, welche durch die rechte, sowohl gläubige, als auch ethische Denkart mit Christo und mit sich in Gemeinschaft stehen. Wenn Fichte behauptet: „Die Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft" [1]): so eignen wir uns auch nicht

---

Falte habe, Ephes. V., 26, 27. Wir müssen vielmehr gegen die Rothe'sche Auffassung der Kirche um so entschiedener Widerspruch erheben, als dieselbe zur Folge hat, daß Rothe den „Untergang" der Kirche mit mehr als kühner Stirn in Aussicht stellt. Er sagt S. 323: „Die Kirche muß, je vollständiger sie sich als solche vollendet, desto mehr eine Fessel des von ihr selbst groß gezogenen christlichen Lebens werden, und indem sie demzufolge sich mit diesem je länger desto ernstlicher überwirft, muß sie nach und wieder in sich selbst zerfallen." Indessen erscheint dieß doppelte „muß" dem Denken, welches den wahren, d. h. christlichen Begriff der Kirche festhält, als ein erdichtetes. Was zunächst die Idee des christlichen Lebens betrifft, so ist dasselbe nicht bloß als „religiös-sittliches" zu bestimmen, weil bei dieser Bestimmung die Beziehung des Lebens auf den Messias nicht genug in das Licht gesetzt wird. Zum Andern: Je vollständiger sich die Kirche als das, was sie ihrem wahren Begriff nach ist, d. h. als religiös-ethisches Gemeinwesen von christlicher Färbung, vollendet, desto mehr wird sie nothwendiger Weise zur Trägerin des christlichen Lebens, desto weniger ist es möglich, daß sie sich mit diesem Leben ernstlich überwirft, desto größere Sicherheit erlangt sie nothwendig vor einem Verfall. Dem christlichen Leben, welches bei der „fortschreitenden Vollführung des Bau's der Kirche" als eines christlich gefärbten, religiös-ethischen Gemeinwesens, sich in der Kirche immer freier entfaltet, kann es nicht in den Sinn kommen, aus derselben sich in den Staat dergestalt überzusiedeln, daß es die Kirche verläßt, zumal der Staat nicht „die religiös-sittliche Gemeinschaft als solche", wie Rothe S. 323 ohne allen Beweis behauptet, sondern lediglich Rechtsgemeinschaft, mithin keine natürliche Form des christlichen Lebens ist. Das christliche Leben, welches, obgleich bei der „fortschreitenden Vollführung des Bau's der Kirche" in derselben immer freier entwickelt! sich in den Staat aus der Kirche übersiedelte und dadurch den Verfall der Kirche herbeiführte, würde gegen die letztere, von welcher es nach Rothe's eignem Bekenntniß großgezogen ist, undankbar sein und damit beweisen, daß es bloß dem Scheine nach christlich, in Wirklichkeit unchristlich sei.

[1]) Fichte's Syst. der Sittenlehre, S. 471.

das Wort: Gesellschaft zur Bezeichnung der Kirche an, weil dieses Wort die Innerlichkeit der Kirche, die in der äußern Form derselben zur Erscheinung kommt, nicht genügend ausdrückt. Die Menschen, die aus der Einigen, großen, menschlichen Gesellschaft in die Kirche eingegangen sind, haben den Eingang nur in dem Falle wirklich und wahrhaft vollbracht, wenn sie Mitglieder eines religiös-ethischen Gemeinwesens von christlicher Färbung geworden. Die Nothwendigkeit eines solchen Gemeinwesens liegt auf der Hand. Der Mensch kann nicht in schlechthinniger Abgeschlossenheit, sondern lediglich dann, wenn er der Kirche sich angeschlossen hat und von dem die Kirche beseelenden, heiligen Geiste sich durchdringen, erkräftigen und regieren läßt, jene Fülle des christlichen Glaubenslebens (d. h. des praktischen Christenthums) erlangen, durch welche der Genuß der Seligkeit im Diesseits und Jenseits bedingt ist [1]). Gar mangelhaft ist das christliche Glaubensleben, welches der auf sich selbst schlechthin abgeschlossene und von den Heilseinflüssen des heiligen Geistes der Kirche entblößte Mensch führt. Je nothwendiger aber die Kirche ist, desto gewisser ist die Ueberzeugung, es werde der Menschensohn, welcher, indem er zugleich Gottessohn ist, an der Spitze der Kirche steht, Koloss. I., 18, und kraft seines heiligen Geistes sie durchdringt, — die Kirche trotz aller Angriffe, die von Seiten der mit dem Unglauben zusammenhängenden Sünde auf die Kirche gemacht werden, für die zeitliche Entwickelung der Menschheit aufrecht erhalten. Was er seit achtzehn Jahrhunderten behufs ihrer Aufrechthaltung nach kirchengeschichtlichem Zeugniß gethan, dient jener Ueberzeugung zu einem äußeren Stützpunkte. Die vielen Sonderkirchen, in welchen während des Verlaufes dieser Jahrhunderte die Kirche sich ausgeprägt hat, bilden keinen Grund, jener Ueberzeugung zu entsagen; die Sonderkirchen sind Erscheinungsformen der Einen Kirche Christi gewesen, und können, falls die Sonderkirchen für die Folgezeit Bestand haben sollten, auch in der Folgezeit solche Erscheinungsformen sein [2]).

Handelt es sich nun um Wiederherstellung des christlichen Lebens, welches verneint ist, durch die Kirche, wie sie von dem Geiste beseelt ist: so vollzieht sie die Wiederherstellung theils

---

[1]) Der vielbesprochene Satz: extra ecclesiam nulla salus, enthält, dafern er richtig gefaßt wird, eine beachtungswerthe Wahrheit.

[2]) Rothe sagt freilich a. a. O., S. 323 von dem Verfall der Kirche: er „muß naturgemäß damit anfangen, daß sie sich — in offnem Widerspruch mit ihrem Begriff, der gebieterisch ihre absolute Einheit fordert, — in eine immer größere Vielheit von besonderen Kirchen zersetzt, die sich gegenseitig befehden." Inzwischen beruht diese Aeußerung auf Unkunde des Verhältnisses der Vielheit zur Einheit.

durch das Wort Gottes an sich, theils durch das Gotteswort, sofern es in Einrichtungen der Kirche zu seinem Fürsich gekommen: Formen der Vermittelung jener Wiederherstellung, deren die Kirche sich nicht erfreuen könnte, wären sie ihr nicht von ihrem unsichtbaren Haupte kraft seines Geistes aus Gnaden, weil unverdienter Weise! zu Theil geworden. Wir werden daher im Folgenden zunächst von dem Gottesworte an sich, sodann von demselben, wiefern es in kirchlichen Einrichtungen zum Fürsich gekommen ist, zu handeln haben, um jene Formen einigermaßen erschöpfend zu behandeln.

A. Das Wort Gottes an sich.

Es gibt in der Gegenwart eine Frömmigkeit insonderheit confessioneller Art, welche das Wort Gottes und die Bibel als einerlei setzt. Doch bei aller Achtung, die wir gegen diese Frömmigkeit wegen ihrer Innigkeit und Lebenswärme empfinden, müssen wir sagen, daß solches Setzen von Eigenmächtigkeit zeugt. Die Verfasser der einzelnen Schriften der Bibel haben dieselben allerdings unter größeren oder kleineren Einflüssen des heiligen Geistes abgefaßt, von welchen die Schriften selbst zeugen; doch sind die Verfasser unter solchen Einflüssen menschliche Persönlichkeiten geblieben, welche nicht bloß irren konnten, sondern auch wirklich hier und da geirrt haben. Die Wirklichkeit der Irrthümer wird erwiesen durch die Widersprüche, die z. B. in evangelischen Berichten über nebensächliche Punkte der Lebensentwickelung Jesu sich herausstellen und an deren Vereinbarung ein engherziger Supranaturalismus seit Jahren vergebens gearbeitet hat. Muß nun das Wort Gottes seiner Natur nach irrthumsfrei sein: so können dieses Wort und die Bibel, in welcher auch Irrthümer auftauchen, unmöglich einerlei sein. Wohl hat die Frömmigkeit, indem sie Wort Gottes und Bibel für einerlei erklärt, die an sich gute Absicht, durch die Erklärung die Bibel gegen menschliche Angriffe, an welchen es zumal in der Gegenwart nicht fehlt, sicher zu stellen. Allein die Absicht wird durch die Erklärung laut dem Zeugniß der Erfahrung nicht erreicht; der kritische Verstand, welcher sich mit der Bibel beschäfftigt und die in ihr befindlichen Irrthümer wahrnimmt, hält die Erklärung für einen bloßen Machtspruch und geht in seinem Uebermuthe so weit, nicht bloß Irrthümer, sondern auch Wahrheiten der Bibel, für welche Wahrheiten dem Verstande als solchem die Empfänglichkeit abgeht, zu befehden. Und hiervon abgesehen, so läßt es sich ethisch nicht rechtfertigen, daß die Erreichung einer guten Absicht durch eine ihrem Wesen nach unwahre Erklärung angestrebt wird. Inzwischen haftet an dem verfehlten Satze, daß Gottes Wort und

Bibel einerlei seien, etwas Richtiges, durch welches jener Satz sich seit Jahrhunderten dem menschlichen Bewußtsein empfohlen hat. Das Wort Gottes, gefaßt als Gesammtheit der christlichen Wahrheiten des Glaubens und des Lebens, welche von dem, gewissen Menschen einwohnenden, heiligen Geiste ihren Ausgangspunkt genommen[1]), Ap.-Gesch. VIII., 14; Ephes. I., 14, — ist besonders in dem neuen Testamente, beziehungsweise in dem alten, somit in der Bibel niedergelegt[2]), von wo aus es sich in die

---

[1]) Hegel, Vorles. über die Philos. der Relig., Bd. II., S. 268: „Das Allgemeine der Kirche ist, daß die Wahrheit hier vorausgesetzt ist, nicht, wie im Entstehen, der heilige Geist erst ausgegossen, erst erzeugt wird, sondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit ist. — Diese Wahrheit, die so vorausgesetzt, vorhanden ist, ist die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre; — es ist mit Einem Wort die Lehre von der Versöhnung." Das Falsche in dieser Darstellung ist darin zu suchen, daß die Wahrheit, welche der Kirche als der „realen Gemeinde" eignet, einmal mit dem heiligen Geiste, d. h. mit der Ursächlichkeit der Wahrheit, verwechselt, zum Andern auf die Glaubenslehre, deren Inhalt die Lehre von der Versöhnung sei, beschränkt wird, obschon diese Glaubenslehre lediglich einen (natürlich hochwichtigen) Bestandtheil der Wahrheit bildet.

[2]) Zwar behauptet Ludw. Feuerbach, das Wesen des Christenth., S. 286: „Der Glaube an eine schriftliche Offenbarung ist — nur da noch ein wirklicher, wahrer, ungeheuchelter, und insofern auch respectabler Glaube, wo geglaubt wird, daß Alles, was in der heiligen Schrift steht, bedeutungsvoll, wahr, heilig, göttlich ist." Aber Feuerbach ist mit seinem „Nur" in großer Uebertreibung begriffen; denn der Glaube an eine schriftliche Offenbarung kann auch da noch ein wirklicher, wahrer, ungeheuchelter, respectabler sein, wo geglaubt wird, daß Vieles, was in der heiligen Schrift steht, eben darum, weil es von der Offenbarung Gottes seinen Ausgangspunkt hat, bedeutungsvoll, wahr, heilig, göttlich ist. Zwar fügt Feuerbach hinzu: „Wo — unterschieden wird zwischen Menschlichem und Göttlichem, relativ und absolut Gültigem, Historischem und Ewigem, wo nicht Alles, ohne Unterschied, schlechterdings unbedingt wahr ist, was in der heiligen Schrift steht; da wird das Urtheil des Unglaubens, daß die Bibel kein göttliches Buch ist, schon in die Bibel hineingetragen, da wird ihr, indirect wenigstens, d. h. auf eine verschlagene, unredliche Weise der Charakter einer göttlichen Offenbarung abgesprochen." Aber auch in diesem Zusatze offenbart sich Maaßlosigkeit. Freilich vollziehen wir jene Unterscheidung, weil sie ob des gemischten Inhalts der heiligen Schrift oder der Bibel eine Nothwendigkeit ist, in derselben, versteht sich dergestalt, daß wir uns bei der Vollziehung leiten lassen von dem heiligen Gottesgeiste, der, wie er der Quellpunkt des Göttlichen, absolut Gültigen, Ewigen in der Schrift ist, so am besten zur Tieferkenntniß dieses Göttlichen, absolut Gültigen und Ewigen verhilft. Wir verabscheuen gründlich jede Eigenmächtigkeit einer von diesem

Bekenntnisse, Predigten, Katechismen, Erbauungsschriften u. s. w. der Kirche allmählig fortgepflanzt hat. Die Bibel würde die außerordentliche Hochachtung, welcher sie sich auf dem Felde der Kirche erfreut, nicht verdienen, wenn sie nicht das Gefäß des Wortes Gottes wäre, und der Quellpunkt desselben für viele religiöse Erzeugnisse der Kirche geworden wäre. Daß in der Bibel das Wort sei, kann von den theologischen Wissenschaften des christlichen Glaubens und Lebens ohne Schwierigkeit und mit glänzendem Erfolge dargethan werden für alle diejenigen, welche Ohren haben zum Hören und Augen zum Sehen.

Wenn nun Fr. Feuerbach äußert, die Bibel „könne keinen Anspruch darauf machen, daß wir sie als unsern wahren Leitstern durch das Leben anerkennen": so ist einzuräumen, daß sie zwar als ein Ganzes keinen Anspruch, daß sie dagegen, soweit sie Wort Gottes ist, allerdings Anspruch darauf machen kann, von uns als ein solcher Leitstern durch das Leben anerkannt zu werden; denn soweit die Bibel Wort Gottes ist, ist sie untrüglich, wie der Geist Gottes, aus welchem dieses Wort ist. Die Feindschaft gegen das Christenthum, welche Herrn Feuerbach beseelt, hat ihn gehindert, in der Urkunde dieser Religion, d. h. in der Bibel, jenes Wort Gottes wahrzunehmen, vermöge dessen sie beziehungsweise den Anspruch machen darf. Zwar sucht Feuerbach seine Aeußerung zu begründen durch die Bemerkung, daß „Klarheit und innere Einheit eben nicht ihre starke Seite sei." Und wir gestehen zu, daß, „was Einheit und Frieden in die menschlichen Verhältnisse bringen will, — mit sich selbst einig sein, was leuchten will, — selbst klar sein" muß. Doch „Mangel" an Klarheit und innerer Einheit verräth sich höchstens in dem Menschenworte, welches neben dem Worte Gottes in der Bibel sich zu Tage legt, nicht aber in dem Worte Gottes als solchem. Dieses muß das Gepräge der Klarheit und inneren Einheit haben, weil das höchste Wesen, welchem das Wort Gottes seinen Ursprung verdankt,

Geiste entblößten Verstandeskritik bei dieser Unterscheidung. Allein indem von uns dieselbe in der heiligen Schrift getroffen wird, fällen wir nur das Urtheil über die Bibel, sie sei ein menschliches, doch zugleich ein göttliches Buch, wir sprechen ihr den „Charakter einer göttlichen Offenbarung" eben so wenig ab, als den Charakter einer Offenbarung des menschlichen Geistes. Ja die Bibel übertrifft durch die reiche Fülle des Göttlichen, absolut Gültigen und Ewigen, welche sich in der Bibel neben manchem Menschlichen, relativ Gültigen und Historischen infolge jener Unterscheidung herausstellt, sämmtliche „profanen Bücher", von welchen „jedes" nach der Behauptung Feuerbachs „dieselbe" (?) Eigenschaft hat, „daß es neben oder im Menschlichen Göttliches, neben oder im Individuellen Allgemeines und Ewiges enthält", S. 287.

Klarheit und innere Einheit ist, die Wirkung aber ihrer Ursache entsprechen muß. Und was die „große Anzahl der christlichen Bekenntnisse, die sich alle auf die Bibel berufen", betrifft, so sind auch diese Bekenntnisse, soweit sie das Wort Gottes der Bibel wiedergeben, wie z. B. das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß, eben so klar als einig. Zwar verweist Feuerbach, um seine Aeußerung zu stützen, auf „das dunkelste Buch" der Bibel, welches sich „vorzugsweise die Offenbarung nenne." Doch was in diesem Buche gegeben ist von Gott, Apocal. I., 1, d. h. von seinem Geiste, und was auf den Triumph sich bezieht, den das Reich des Herrn Jesu zur großen Beruhigung seiner Anhänger über die Religionsgenossenschaften des Judenthums und des Heidenthums davontragen wird, ist wahrlich klar genug [1]. Es ist nicht die Schuld dieses Grundgedankens der johanneischen Offenbarung, wenn er ebenso wie manche unklare symbolische Darstellungsform derselben, der Dunkelheit bezüchtigt wird. Freilich macht Feuerbach aufmerksam auf Luther, der sich nicht enthalten könne, z. B. „über den Widerspruch des Paulus und Jakobus" sich zu äußern! Doch der Widerspruch läßt sich sehr leicht tilgen durch das Setzen des einheitlichen Gedankens bei Paulus und Jakobus: nur der Glaube, welcher sich in wahrhaft guten Werken lebendig erweise, mache gerecht! Feuerbach sagt sehr richtig, Luther habe die Epistel St. Jakobi „schlechterdings nicht verdauen können, er habe sie „denn auch einen strohernen Brief" genannt [2]. Hätte Luther dieselbe verdauen und umgekehrt: in den eigentlichen Kern derselben eindringen können: so würde er vermocht haben, ihre Lehre von dem Glauben mit der paulinischen „zusammenzureimen", er würde sich ferner jener Benennung enthalten haben [3], die um so ungerechter ist, als die ethische Seite

---

[1]) Daß die Lesung der heiligen Schrift für Alle sei, war die Ueberzeugung des Vater Quesnel, dessen: le nouveau Testament, versehen mit reflexions morales sur chaque verset, zu Paris 1687 erschienen ist. Und wirklich können Alle in der Schrift bei den etwaigen Dunkelheiten manchen Menschenwortes einen köstlichen Reichthum von lichten, göttlichen Wahrheiten des Glaubens und des Lebens finden, welcher der ethischen und religiösen Ausbildung des Geistes förderlich ist. Wir sind daher nicht im Stande, den Papst Clemens XI., der 1713 in der Constitution: Unigenitus die Ueberzeugung des Quesnel verwarf, zu rechtfertigen.

[2]) Vgl. hier Friedr. Feuerbach's Relig. der Zukunft, Hft. 2, S. 62, 63.

[3]) Luther achtete auch die Offenbarung St. Johannis (vgl. seine Vorrede auf dieselbe vom Jahre 1522,) nicht hoch. Als Ursache gab er an, daß „Christus weder darinnen gelehrt, noch erkannt werde." Als wenn nicht schon Cap. I., 5, 6 „Christum hell und rein dargäbe!" Die evangelische Kirche hat eine schöne Freiheit des Geistes darin zu Tage gelegt, daß sie die

des Briefes wesentliche Anklänge an gewichtige Aussprüche des Christus hat, als dessen Diener Jakobus (V. 1) sich bezeichnet, vgl. Cap. V., 12 mit Matth. V., 34 ff.

Indessen beruhigen wir uns nicht einmal bei der Anerkennung, daß die Bibel, soweit sie Wort Gottes, unser wahrer Leitstern durch das Leben ist. Wir müssen, um volle Gerechtigkeit zu üben, auch sagen, daß die Bibel, soweit sie Wort Gottes ist, oder, daß das Wort Gottes in der Bibel [1]) im Stande ist, in denjenigen Menschen, deren christliches Leben durch ihre Schuld zu Grunde gegangen, es wiederherzustellen, dafern die Menschen das Wort nicht bloß flüchtig hören, sondern auch gründlich betrachten und den unsichtbaren Einflüssen desselben sich mit Freiheit hingeben. Diesen theilt das Wort Gottes, welches als Evangelium [1]) eine Kraft Gottes, d. h. von der Kraft Gottes durchdrungen ist, Röm. I., 16, die Kraft mit. Und durch diese, die im Wesentlichen von dem heiligen Geiste sich nicht unterscheidet, wird der Wille der Menschen, welcher in dem unchristlichen Leben schwach genug geworden, dermaßen gestärkt, daß, während das Wort Gottes vermöge seiner Kraft der gegenständliche Ausgangspunkt jener an sich schwierigen Wiederherstellung ist, der Wille zum persönlichen Ausgangspunkt wird. Diese herrliche Erscheinung ist nur bei solchen Persönlichkeiten unmöglich, die das Wort kaum flüchtig hören und weit davon entfernt sind, es gründlich zu betrachten und seinen Einflüssen frei sich hinzugeben.

Bisher haben wir das in der Bibel enthaltene, d. h. noch nicht in wissenschaftliche Formen gegossene Wort in Betreff seiner Wirkungen besprochen. Es fragt sich jetzt, wie steht es mit der Wirksamkeit dieses Wortes, nachdem es durch menschliche Geisteskraft jene Formen erhalten hat, d. h. zur Theologie erhoben ist? Allerdings gibt es dermalen manche Theologie, die nicht im Stande sein dürfte, dazu beizutragen, daß unchristliches Leben in christliches umgestaltet wird. Eine solche Theologie ist die des

---

harten Urtheile des Reformators, bezüglich auf die Offenbarung, wie auf die oben genannte Epistel, durch die Stimmen achtbarer Gottesgelehrten verworfen.

[1]) Rothe a. a. O., I., S. 376: „Das Product des Weissagens ist das Wort Gottes, und so ist jede Erleuchtung wesentlich zugleich Wort Gottes. Dieß Wort Gottes ist eben die religiöse Vorstellung, das religiöse Wissen in eine bestimmte Vorstellung, die zuerst ein lediglich inneres Wort ist, gefaßt.“ Indeß ist es einseitig, das Wort Gottes, auch sofern es Erzeugniß des Weissagens ist, bloß als religiöse und nicht zugleich als ethische Vorstellung zu fassen, zumal beide Vorstellungsweisen an sich mit einander eng zusammenhängen, wie sich namentlich bei dem Worte Gottes in der Bibel wahrnehmen läßt.

Ludw. Feuerbach, welche lehrt, „daß der Mensch in der Religion sich als göttlicher Gegenstand, als göttlicher Zweck Object ist, daß er also in der Religion nur zu seinem eignen Wesen, nur zu Sich Selbst sich verhält“ [1]). Da das christliche Leben seinem eigentlichen Wesen nach eine Selbstentwickelung des menschlichen Willens im Dasein ist, die nicht bloß sündenfrei und heilig, sondern auch Gotte, als einem von dem Menschen verschiedenen Wesen, und Christo geweiht ist: so muß die Theologie Feuerbach's vielmehr dem entgegenwirken, daß unchristliches Leben in christliches umgewandelt wird. Die Blüthe dieser Theologie kann bloß sein die Umwandlung des unchristlichen Lebens in ein sittliches, das zwar eine Beziehung zum Menschen hat [1]), aber durchaus keine zu Gott, als einem an sich seienden und doch in Christo offenbaren Wesen [2]). Ein solches sittliches Leben aber ist nicht einmal wahrhaft religiös, geschweige denn christlich. Denken wir uns dagegen eine Theologie, die ihrem Begriffe nach Möglichkeit entspricht, d. h. die das reine Gotteswort, welches in der heiligen Schrift ausgeprägt und in die mannigfaltigen Bekenntnisse der christlichen Kirche allmählich übergegangen ist, zum Wesen, und das in dialektischer Sprache auftretende System zur Form hat, so daß diese Form jenes Wesen in das Licht stellt, begründet, gegen Zweifel [3]) und Angriffe sicher stellt! Nun so muß eine

[1]) Wesen des Christenth., S. 59. Daß die Feuerbach'sche Darstellung der Religion den edelsten Bedürfnissen des Menschen nicht entspreche, liegt auf der Hand. Der Mensch bedarf der Erkenntniß der göttlichen Dinge, soweit sie von den menschlichen verschieden sind, und einer mehr als menschlichen Kraft, um ein Geistesleben, welches die Seligkeit zu seinem naturwüchsigen Ergebniß hat, einigermaßen vollziehen zu können. Diese Bedürfnisse müssen aber leer ausgehen in einer Religion, in welcher der Mensch nicht zu dem wahren Gotte, als einer bei aller Einheit mit der Welt aparten Persönlichkeit, sich selbst verhält. Insofern stellt sich diese Religion, obgleich ihre „Humanität“ gefeiert wird, als eine in der Wirklichkeit inhumane dar.

[2]) Vgl. auch Fr. Feuerbach's Relig. der Zuk., Hft. II., S. 16.

[3]) „Es gibt jetzt kein Gebiet des Lebens mehr, auf welchem sich der Mensch unbefangen der Empfindung hingäbe, in welchem er, wie sonst, nur die intensive Kraft des Gemüthes walten ließe. Ueberall regt sich das Mißtrauen gegen die Unmittelbarkeit der Anschauung des Gefühls, überall zweifelt der Mensch, ob das, was ihm als Autorität geboten wird, wirklich für ihn Autorität sei, überall regt sich der erhabene Eigensinn des Menschen, selbstbewußt in jedem Gebiete sich verhalten, Alles und Jedes sich vermitteln und sich auf freie Weise aneignen zu wollen.“ So Rötscher in seinen Jahrbüchern für dramat. Kunst und Literatur, Vorw. In der That beurkundet ein aufmerksamer Blick auf die mannigfachen Gebiete des Lebens die Richtigkeit der Bemerkung des hegelianisirenden Dramaturgen. Und es

solche Theologie bei Personen, deren Leben unchristlich ist, das christliche in dem Fall erneuen, daß sie selbst im Besitze wissenschaftlicher Bildung und von ernstem Verlangen nach dieser Erneuerung durchdrungen sind. Sie werden durch fleißige Beschäfftigung mit dieser Theologie abgezogen von den Dingen der Außenwelt und der Innenwelt des Geistes, die der Erneuerung hinderlich werden könnten, sie gelangen durch jene Beschäfftigung zu einem hellen Bewußtsein der Stellung, welche von dem menschlichen Einzelwesen, um der Seligkeit theilhaftig zu werden, zu dem Gesetze des Evangelii vom ethischen Leben frei einzunehmen ist, sie werden durch dieses Bewußtsein veranlaßt, das unchristliche Leben, welches dieser Stellung nicht entspricht, unter dem Beistande des heiligen Geistes zu vertauschen mit dem christlichen, welches der Stellung in Wahrheit entspricht[1]). Wo die ächte Theologie diese heilsame Wirksamkeit nicht äußert, da fehlt es den unchristlichen Personen, die sich auf die Theologie einlassen, an allgemeiner wissenschaftlicher Bildung und an dem wahren Verlangen, durch die Theologie ethisch neugeboren zu werden. Nur ist nicht anzunehmen, daß diese Wirksamkeit der einzige Zweck der Theologie sei; obgleich die Wirksamkeit hochwichtig für das Gedeihen der christlichen Kirche ist, gehört sie doch lediglich zu dem äußeren Zwecke der Theologie. Diese hat noch den inneren Zweck, ihren Begriff allseitig zu verwirklichen, so, wie er oben von uns angedeutet ist. Und das fromme Gefühl hat keinen vernünftigen Grund, diese Verwirklichung zu scheuen, bei welcher es zu seinem Rechte kommt.

B. Das Wort Gottes in den Einrichtungen der Kirche.

Je zahlreicher die Einrichtungen der Kirche sind, desto weniger ist es möglich, alle in der Wissenschaft des christlichen Lebens zu behandeln. Zudem ist es nicht einmal nöthig, in dem vorliegenden Zusammenhange alle zu behandeln. Es genügt nachzuweisen, wie eben das Wort, indem es gewisse Haupteinrichtungen,

---

steht nur, was insbesondere das Wort Gottes in Bibel und Theologie betrifft, behufs des Heiles des Menschen zu wünschen, daß, wenn dasselbe ihm als „Autorität" des Glaubens und Lebens geboten wird, das Wort nicht durch seinen Zweifel, „ob es wirklich für ihn Autorität sei", derselben beraubt werde.

[1]) Die gewöhnliche Eintheilung der Theologie in die wissenschaftliche und praktische ist verfehlt; denn sie gibt Anlaß zu dem Mißverstande, als wenn der wissenschaftliche (oder, wie man wohl sagt, der theoretische) Theil nicht zugleich seinem eigentlichen Kerne nach das wäre, was er wirklich ist, nämlich praktisch.

namentlich den Gottesdienst und die Zucht durchdringt, die Wiedergeburt des christlichen Lebens vermittle. Gottesdienst und Zucht heben wir um so lieber hervor, als sie wesentliche Seiten der im weitern Sinne begriffenen Verfassung der Kirche bilden.

Der Gottesdienst.

Es gibt einen Gottesdienst, welcher darin besteht, daß die Mitglieder der Kirche Alles zur Verherrlichung Gottes thun, ihre Leiber als ein lebendiges, heiliges, dem höchsten Wesen wohlgefälliges Opfer darstellen, Wittwen und Waisen in ihrer Drangsal besuchen und sich selbst von der Welt (wiefern dieselbe den Gegensatz des Gottesreiches ausmacht,) unbefleckt erhalten, vgl. Kol. III., 17; Röm. XII., 1; Jac. I., 27. Und die gesunde Vernunft findet diesen Gottesdienst höchst angemessen, da Gott der schlechthin vollkommene Geist ist, welcher in Christo Himmel und Erde, insbesondere aber die in beiden befindliche Kirche regiert, Joh. IV., 24; Ephes. I., 22 f.; V. 20. Diesem Gottesdienste kann sich kein Mitglied der Kirche entziehen, ohne daß der eigenthümliche, durch Christum vermittelte Vorzug des Mitgliedes, ein Priester Gottes zu sein, Offenbar. I., 6, in undankbarer Weise preisgegeben wird. Indeß haben wir es in dem besonderen Zusammenhange, worin die Mittel der Wiederherstellung des Christenlebens darzustellen sind, nicht gerade mit diesem Gottesdienste vorzugsweise zu thun! Er ist der allgemeine, mit dem christlichen Leben überhaupt so ziemlich zusammenfallende, welches den Gegenstand der theologischen Ethik bildet. In dem gegenwärtigen Zusammenhange darf nur die Rede sein von demjenigen Gottesdienste, der in einer Verehrung des höchsten Wesens besteht, welche gemeinschaftlich von Genossen der Kirche durch Predigt, Gesang und Gebet, sowie durch die Sakramente, d. h. durch Handlungen, die von dem Sohne Gottes eingesetzt sind (Matth. IV., 23; XXVI., 30; VI., 9 ff.; XXVIII., 19; XXVI., 26 ff.; Joh. XIII., 14 ff.; Jac. V., 14 ff.), vollzogen wird. Dieser Gottesdienst ist als besonderer Blüthepunkt jenes allgemeinen um so natürlicher, als durch ihn der den Genossen der Kirche als Menschen eingeborene Trieb nach Gemeinschaft befriedigt wird. Kein Wunder, daß dieses Gottesdienstes, und zwar als eines pflichtgemäßen, insonderheit von Seiten des Paulus oft Erwähnung geschieht, Ephes. V., 19; Koloss. III., 16; 1. Timoth. II., 1 ff.; IV., 13 u. a., wie er denn auch von den Christen der ersten Jahrhunderte sogar dann, wenn sie von blinden Heiden hart verfolgt wurden, an verborgenen Orten zur Erkräftigung ihres Innern abgehalten ist. Wenn endlich Marheineke

äußert[1]): „Der Cultus ist die Aufhebung alles Gegensatzes im Selbst- und Gottesbewußtsein, das sich Fühlen und Wissen Gottes im Menschen, welches zugleich das sich Fühlen und Wissen des Menschen ist in Gott, die reine Anbetung Gottes und eben darin Genuß und Freude der Vereinigung des Menschen mit Gott": — so paßt manche in dieser Beschreibung des Cultus enthaltene Bestimmung auf den Cultus, möge er nach seiner Allgemeinheit, oder nach seiner Besonderung betrachtet werden. Indeß die Bestimmung, daß er sei „das sich Fühlen und Wissen Gottes im Menschen, welches zugleich das sich Fühlen und Wissen des Menschen in Gott" ist, paßt auf keine Erscheinungsform des Cultus, soweit derselbe christlich ist. Der Cultus kann eben deshalb, weil er ein von dem Menschen Gotte geleisteter Dienst, nimmermehr das sich Fühlen und Wissen Gottes im Menschen sein, als wäre der Cultus ein von Gotte dem Menschen geleisteter Dienst! Der Cultus kann nur das sich Fühlen und Wissen des Menschen in Gott sein. Bloß der mehr als kühne Pantheismus, welcher Mensch und Gott dermaßen als einerlei setzt, daß der Unterschied zwischen beiden Null wird, kann die schlechte Behauptung wagen, der Cultus sei ein solches sich Fühlen und Wissen des Menschen in Gott, welches zugleich das sich Fühlen und Wissen Gottes im Menschen ist. Doch jenes Einerlei Setzen klingt selbst in dem Falle, daß unter dem Menschen die menschliche Gattung verstanden wird, wie bittere Verhöhnung des (mit so vielen Gebrechen behafteten) Menschen.

Was zunächst den Gottesdienst anlangt, sofern er durch Predigt, Gesang und Gebet, als Ausprägungen des Wortes Gottes, vollzogen wird, so ist allerdings bereits viele Jahrhunderte in der Kirche Christi gepredigt, gesungen und gebetet worden, ohne daß dadurch in sämmtlichen Mitgliedern der Kirche, die sich an diesen Handlungen betheiligt haben, das christliche Leben zu seiner Wiedergeburt gelangt ist. Im entgegengesetzten Falle wäre die Kirche der Wirklichkeit in jenen Jahrhunderten gewesen, was sie nie in der Wirklichkeit und immer nur in der Idee gewesen, eine Gemeinde der in ihrem Glauben an die Hoheit Jesu heiligen Menschen. Indeß wird jene Negative daraus erklärlich, daß das in Predigt, Gesang und Gebet befindliche Wort Gottes durch irgendwelche Menschensatzung entstellt, oder daraus, daß das unentstellte Wort jener Bestandtheile des Gottesdienstes in unangemessene und unverständliche Redeformen gegossen war, oder daraus, daß Predigt, Gesang und Gebet, wenn sie das reine Gotteswort in angemessenen, verständlichen Redeweisen enthielten, nicht die wahrhaft andächtige Theilnahme bei den Mitgliedern

---

[1]) A. a. O., S. 585.

der Kirche fanden. Setzen wir dagegen den Fall, daß jene drei Einrichtungen das reine Wort Gottes in passenden und deutlichen Redeformen ausprägen [1]), desgleichen die rechte oder andächtige Theilnahme bei den versammelten Christen finden: so kann es nicht fehlen, daß sie der Wiedergeburt des christlichen Lebens aus dem unchristlichen förderlich werden [2]). Denn sie stoßen nicht

[1]) Das Gebet insbesondere anlangend, so ist das wahre nach der Ansicht des Prof. Rosenkranz, Encyclop. der theol. Wissensch., A. 2, S. 78 dasjenige, „welches von Gott nichts Anderes, als nur ihn selbst, also die Wahrheit und Freiheit, will.“ Diese Ansicht ist nicht stichhaltig. Abgesehen davon, daß die Wahrheit und Freiheit in derselben verkehrter Weise mit Gott zusammengeworfen worden, obgleich sie vielmehr Gaben Gottes sind, so ist es einseitig, das wahre Gebet lediglich in demjenigen Gebet zu finden, welches nur Gott will, indem das wahre Gebet auch ein „Bitten um Endliches“, damit das Endliche in den Dienst des Unendlichen, d. h. Gottes gestellt werden könne, sein kann. Das Endliche ist als solches nicht das Sündliche, welches seiner Natur nach einen Gegensatz gegen Gott bildet. Wenn nun Rosenkranz von dem Gebete, welches er engherziger Weise als das wahre bestimmt, sagt: „Es ist das Gebet im Namen Jesu“: so empfiehlt ja Jesus selbst Matth. VI., 11 ein Bitten um das tägliche Brot, d. h. um Endliches, folglich muß Jesus auch das Bitten um Endliches betrachten als ein solches, welches ein wahres Gebet sein könne. Das Bitten um Endliches würde lediglich in dem Falle nicht ein wahres Gebet sein, wenn das Endliche gewollt würde, um Gotte nicht damit zu dienen.

[2]) Zwar meint Schleiermacher, chr. Sitte, S. 525: „Gottesdienst ist — der Inbegriff aller Handlungen, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen.“ Allein es läßt sich nicht rechtfertigen, daß Schleiermacher dieses Darstellen betont in einem Maaße, bei welchem, um Schleiermachers eigne Worte zu gebrauchen, „das wirksame Handeln“ des Gottesdienstes ausgeschlossen ist. Die Wirklichkeit des letztern erhellt daraus, daß, so oft der Gottesdienst seinem Begriffe entspricht, er ein Inbegriff von Handlungen ist, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen und fortbilden, d. h. erbauen. Die Ausschließung des wirksamen Handelns von dem Darstellenden leidet an Unnatur. Schleiermacher scheint selbst von dem Mangelhaften der von ihm „gegebenen Erklärung“ des Gottesdienstes eine Ahnung gehabt zu haben. Denn S. 526 sagt er: es „soll durch sie nicht ausgeschlossen sein, daß das darstellende Handeln per accidens immer auch ein wirksames in sich trägt. Denn jedes reine Darstellen erhöht zugleich die Gewöhnung, sich aus dem Gesichtspunkte, in welchem man sich darstellt, zu betrachten, und eben so auch die Leichtigkeit, in diejenigen Forderungen sich zu fügen, die aus diesem Gesichtspunkte entstehen.“ Nur die Bestimmung per accidens ist keine treffende, sofern damit die Thatsache, daß das darstellende Handeln immer auch ein wirksames in sich trägt, als eine Zufälligkeit gesetzt wird,

mehr auf Hindernisse der Wirksamkeit, zu welcher sie als Gefäße des Wortes Gottes bestimmt, weil geeignet, sind. Zwar kann das christliche Leben auch dadurch wiederhergestellt werden, daß der Christ in häuslicher Stille für sich, aber mit Andacht ächt christliche Predigten lieset und sich mit ächt christlichen Gesängen und Gebeten beschäfftigt. Diese Bestandtheile des Privatgottesdienstes sind weit entfernt, die herrliche Kraft, welche ihnen vermöge des göttlichen Wortes einwohnt, dann in sich zu verschließen, wenn sich für die Entwickelung und Offenbarung dieser Kraft Anknüpfungspunkte in einem nach wahrer Gerechtigkeit, d. h. Tugend dürstenden Menschengeiste darbieten. Doch dürften öffentliche Predigten, Gesänge und Gebete der angegebenen Art, weil sie von Mitgliedern der Kirche gemeinschaftlich angehört, gesungen und gesprochen werden, das christliche Leben in einem höheren Grade fördern, als nichtöffentliche, welchen der Vorzug des Gemeinschaftlichen abgeht. Christus hat dem Gemeinschaftlichen, d. h. dem Kirchlichen seiner Religion einen wunderbaren Segen beigeschlossen. Und daß die protestantische Sonderkirche, welche im sechszehnten Jahrhundert entstanden ist, diese Gemeinschaft vernachlässigt hat, davon ist jener Unsegen, der in dem drohenden Verfall dieser Sonderkirche besteht, die unerfreuliche Folge gewesen.

Gehen wir zu dem Gottesdienste über, wiefern er durch die Sakramente, die gleichsam das sichtbare Wort Gottes sind, zu Stande kommt! Nach der Behauptung Ludw. Feuerbach's [1]) „gibt es" „streng genommen" „nur zwei Sakramente, wie zwei subjective Wesensmomente der Religion: Glaube und Liebe." Und vorher bemerkt Feuerbach: „Das Sakrament des Glaubens ist die Taufe, das Sakrament der Liebe das Abendmahl." Doch das heißt die Sache nicht streng nehmen; streng genommen, gibt es vier Sakramente, die außer Taufe und Abendmahl in der Fußwaschung, welche von dem Stifter der wahren Religion, d. h. Jesu, unmittelbar Joh. XIII., 5 ff., und in der mit Oel zu vollbringenden Krankensalbung, welche von Jesu durch seinen Diener Jacobus eingesetzt worden, s. Jac. V., 14 f., vgl. I., 1, bestehen. Daß die evangelische Kirche nur Taufe und Abendmahl als Sakramente setzt [2]), ist keine Rechtfertigung der Behauptung Feuerbach's; denn dieses Setzen ist als Widerspruch mit dem Worte Gottes ein Fehlgehen. Ferner müssen wir gegen Feuerbach sagen, daß Abendmahl, Fußwaschung und Kranken-

---

während diese Thatsache vermöge der Natur des ächt darstellenden Handelns eine Nothwendigkeit ist.

[1]) Wesen des Christenth., S. 320.

[2]) So auch Rothe a. a. O., II., S. 458.

salbung, ebenso wie die Taufe, Sakramente des Glaubens sind. Allerdings besitzen jene drei in dem Brote und Weine, dem Wasser und Oele, womit sie vollzogen werden, eine sinnliche Seite, ohne welche die drei nicht Sakramente sein könnten; allein die sinnliche Seite steht in nothwendigem Zusammenhange mit einer übersinnlichen; bei dem Abendmahl und dem Fußwaschen ist dermalen auch der verherrlichte Christus, s. 1. Krth. X., 16; Joh. XIII., 8, und bei der Krankensalbung das köstliche Gut der Sündenvergebung, Jac. V., 15, falls der Kranke desselben wegen Verübung von Sünden bedarf, gegenwärtig. Daß nun Abendmahl, Fußwaschen und Krankensalbung Sakramente sind, bei welchen durch die sinnliche Seite die übersinnliche empfänglichen Theilnehmern an diesen Sakramenten nicht bloß abgebildet, sondern auch mitgetheilt wird, ist eben Sache des Glaubens [1]). Wo

---

[1]) Für Rothe, II., S. 458 f. sind „Taufe und Abendmahl — mysteriös-symbolische Handlungen, Versinnbildungen — von für die menschliche Wahrnehmung schlechthin innerlichen (im Menschen nämlich) verborgenen, geheimnißvollen, aber nichts destoweniger realen Thatsachen, — symbolische Handlungen, denen ihrer Natur nach für uns unwahrnehmbar bleibende eigenthümliche innere res entsprechen, innerliche reale Hergänge, von denen sie Zeugniß ablegen, und welche sie den dem Erlöser angehörigen zum Bewußtsein bringen und im Bewußtsein erhalten sollen." Somit kommt Rothe bei der Auffassung der gewöhnlichen Sakramente trotz seines Werkreichthums über den zwingli'schen Standpunkt nicht hinaus, welcher dürftig ist und das Wesentliche der Sakramente keineswegs erschöpft. Was z. B. die Taufe betrifft, so meint Rothe zwar S. 461, sie stelle symbolisch dar, „daß — indem das natürlich sündige Individuum sich in Buße und Glauben an den Erlöser hingibt, dieser menschliche Act wesentlich im Geleite gehe mit einem ihn erst ermöglichenden inneren und unsichtbaren übernatürlichen göttlichen Gnadenact, durch welchen einerseits sein bisheriges sittliches Sein, seine innere (böse geistartige) Natur, sein alter Mensch wirklich den Todesstoß erhalte (von welchem ab sein weiteres Leben nur ein sich immer vollständiger vollziehendes Streben sei), und andrerseits eben hiermit unmittelbar zugleich in ihm ein wesentlich neues sittliches Sein erzeugt werde, eine wesentlich neue innere (heilig gute, wirklich geistige) Natur, ein neuer Mensch, und zwar dieß alles im buchstäblichsten Sinne." Rothe verweist auf Röm. 6, 6 und 3 ff. Allein abgesehen davon, daß das σῶμα τῆς ἁμαρτίας in jener Stelle nicht die innere (böse geistartige) Natur des natürlich sündigen Individuums, sondern der Leib desselben ist, wiefern er der Sünde dient: so ist es laut Ephes. V., 26 das mit dem Worte (Gottes) zusammenhängende Wasserbad, durch welches Christus die Kirche gereinigt hat, es ist nach Joh. III., 5 das Taufwasser, aus welchem, wie aus dem (heiligen und jenes Wort beseelenden) Geiste der Mensch gezeugt wird: eine Zeugung, ohne welche er in das Gottesreich nicht

der Glaube nicht vorhanden, da gelten Abendmahl, Fußwaschen und Krankensalbung auch nicht als Sakramente solcher Art, sondern als bedeutungslose, unwirksame Cärimonien. Dieser Glaube ist aber nicht das, wofür der Glaube von Feuerbach willkührlich ausgegeben wird: „die Macht der Einbildungskraft, welche das Wirkliche zum Unwirklichen, das Unwirkliche zum Wirklichen macht"; sondern dieser, d. h. der christliche Glaube, ist die zuversichtliche Ueberzeugung der Vernunft, daß das Wirkliche (nämlich die sinnliche Seite der Sakramente) an sich wirklich bleibe, indem es ein anderes Wirkliches (d. h. die übersinnliche Seite,) abbildet und mittheilt. Wenn die ganze Natur als Wirklichkeit, der empfänglichen Persönlichkeit das Uebernatürliche als Wirklichkeit abbildet und mittheilt, warum sollte nicht die Vernunft die zuversichtliche Ueberzeugung, d. h. den Glauben hegen dürfen, daß die natürlichen Bestandtheile der Sakramente als wirkliche den empfänglichen Theilnehmern an den Sakramenten übernatürliche Segnungen als wirkliche abbilden und mittheilen, zumal das Wort Gottes mit jenen natürlichen Bestandtheilen in Verbindung getreten ist und ihnen sakramentliche Würde in der That zu Wege gebracht hat [1])? — Daß nun durch die vier Sakramente das christliche Leben wiederhergestellt wird, ist nicht wohl möglich, wenn sie überladen sind mit Cärimonien, von welchen die Sakramente bei ihrer Einsetzung völlig frei waren. Durch dergleichen Cärimonien werden diejenigen Personen, welche an den Sakramenten theilnehmen, gar leicht von den Sakramenten als solchen geistig abgelenkt, dergestalt, daß die innerlichen Anknüpfungspunkte für jene hochwichtige Wirksamkeit derselben fehlen. Das christliche Leben kann nur dann durch die Sakramente wiederhergestellt werden, wenn diese in der unendlichen Einfachheit, mit welcher sie bei ihrer Einsetzung ausgestattet sind, dermaßen verwaltet werden, daß die Theilnehmer auf die Sakramente aufmerksam sind, beseelt von dem Glauben, daß durch die Sakramente unsichtbare Segnungen, als Quellpunkte der Wiederherstellung des christlichen Lebens, abgebildet, ja mitgetheilt werden, und durchdrungen von dem Verlangen, dieser Segnungen wirklich theilhaftig zu werden. Eine solche Theilnahme ist eine wahrhaft würdige, und das menschliche

---

eingehen kann. Und in der Taufe, wie sie mit Wort und Geist Eins ist, läßt sich auch Nichts wahrnehmen, wodurch die Taufe verhindert werden könnte, solche „reale innere Processe", um Rothe's vornehme Ausdrücke zu gebrauchen, in dem Individuum zu vermitteln. Wenn Rothe aber Römer 6, 3 ff. als den eigentlichen locus classicus für die Lehre von der Taufe bezeichnet: so machen auch Ephes. V., 26; Joh. III., 5 auf solchen Vorzug gerechten Anspruch.

[1]) Wir haben oben Feuerbach S. 329 vor Augen.

Einzelwesen wird für die würdige Theilnahme durch den Empfang der sakramentlichen Segnungen nach göttlicher Weltordnung reichlich belohnt. Hat aber das Einzelwesen mittelst der Taufe [1]) (Ap.-Gesch. II., 38), oder, wenn dasselbe krank war, durch die Salbung mit Oel Sündenvergebung empfangen (Jac. V., 15): so begeistert diese sakramentliche Segnung das Einzelwesen zu einer Dankbarkeit gegen Gott, die sich in der Erneuerung des christlichen Lebens ausprägt. Ist das Einzelwesen durch den Genuß des Abendmahls (1. Krth. X., 16) und die Theilnahme an dem Fußwaschen in die Geistesgemeinschaft mit Christo versetzt worden [2]) (Joh. XIII., 8): so flößt Christus, ohne welchen das Einzelwesen nichts Gutes vollbringen kann (XV., 5), jenem die Kraft des heiligen Geistes behufs der Wiederherstellung des christlichen Wandels ein. Doch hängt es natürlich von der Freiheit des Einzelwesens ab, ob die empfangenen Segnungen solche herrliche, ethische Erfolge haben [3]) oder nicht haben.

---

[1]) Wir haben in diesem Zusammenhange bloß die Taufe Erwachsener im Bewußtsein; von der Kindertaufe weiß das ächte Evangelium, wie es von Christo und seinen unmittelbaren Jüngern verkündet worden, Nichts; vgl. Böhmer's christl. Dogmatik, II., 288 ff. Wir können dem Evangelio nicht eine Einrichtung der Kirche aufdringen, die durch das Evangelium nicht empfohlen wird.

[2]) Hegel, philos. Propädeut., S. 205: „Nur im Gemüth kommt es zur wirklichen Gemeinschaft mit Gott. In ihm verklärt sich auch die sinnliche Form der Sakramente.“ Doch warum nur im Gemüthe? Es kommt in dem ganzen innern Menschen zur wirklichen Gemeinschaft mit Gott, d. h. zur Religion.

[3]) Rosenkranz setzt wie Predigt, Gebet, Sakramente der Taufe und des Abendmahls, so den Tod als Gnadenmittel, s. Encyclop., A. 2, S. 83. Indeß können wir bei solcher Gleichstellung einiges Bedenken nicht unterdrücken. Zwar bemerkt Rosenkranz, der Tod sei „das Element, welches der Halt der Wiedergeburt sei, weil er die Nichtigkeit des erscheinenden Daseins thatsächlich beweise“, und nachher: „Er öffne dem Menschen die Augen über die falsche Anhänglichkeit an die vorüberfliehende Erscheinung, über die falsche Werthschätzung so vieler Dinge und Zustände.“ Und wir räumen ein, daß der Tod eben damit den Menschen von der falschen Anhänglichkeit an die vorüberfliehende Erscheinung zu der wahren Anhänglichkeit an das bleibende, d. h. göttliche Sein bekehren und ihm so jene Gnade vermitteln könne, die mehr ist, als „nur eine theologische Bezeichnung des Begriffs der wahren Freiheit“ (wofür sie von Rosenkranz S. 77 eigenmächtig erklärt wird, als wäre die Gnade, die an sich eine Bestimmtheit der Liebe Gottes ist, eine Bestimmtheit des menschlichen Geistes!) Allein zwischen der Predigt, dem Gebete und den genannten Sakramenten einerseits und dem Tode andrerseits waltet der bedeutungsvolle Unterschied ob,

Zucht der Kirche.

Zucht steht mit Züchtigen, Strafen in Zusammenhang. Kirchenzucht betrifft somit Strafen, welche von der Anhängerschaft des Messias Jesus durch ihre gesetzmäßigen Vertreter verhängt werden über Genossen dieser Anhängerschaft, die das christliche Leben auf eine in die Augen fallende und großen Anstoß erregende Weise verneint und damit dergleichen Strafen verdient haben. Zwar meint Schleiermacher, „der Begriff der Strafe sei auf kirchlichem Gebiete — ein durchaus leerer.“ Doch das Verfehlte der Meinung wird daraus offenbar, daß auch auf diesem Gebiete die Strafe ein Uebel ist, verknüpft mit jener willkührlichen und bewußten Verletzung des im Evangelio aufgehobenen, ethischen Gesetzes, welche, indem sie Sünde, dem unchristlichen Leben wesentlich ist. So war es Strafe, wenn, wovon Schleiermacher spricht, „die alte Kirche — jeden Unbußfertigen vom Genusse des Sakraments“ (d. h. des Abendmahls) ausschloß. Wenn nun Schleiermacher rücksichtlich des Uebels äußert: „Dieses — könnte die Entziehung des Abendmahls nur in dem Falle sein, in welchem die Zulassung zu demselben ein Gut wäre“: so ist dagegen Nichts zu erinnern. Die Zulassung muß ein Gut sein, weil sie in sich Werth hat. Ueberdieß verschafft sie demjenigen, der das Abendmahl in rechter Weise genießt, geistigen Werth. Indeß ist

---

daß jene von dem sündlosen Menschensohne Christo ursprünglich als Gnadenmittel eingesetzt sind; der Tod hingegen, als der Proceß, in welchem sich der Geist des Menschen auf eine für denselben schmerzhafte Weise von den groben Stoffen des Leibes dergestalt absondert, daß er den feinern Nervenäther des Leibes mit sich nimmt und sich zu einer neuen Hülle gestaltet, — durch das sündhafte Handeln des Urmenschen herbeigeführt ist, Röm. V., 12, mithin die Form der Strafe hat und nur durch göttliche Fügung zum Gnadenmittel wird. Es ist für das christliche Bewußtsein verletzend, daß, indem von Gnadenmitteln die Rede ist, der Tod der Predigt, dem Gebete und den Sakramenten ohne Weiteres gleichgestellt wird. Zwar bemerkt Rosenkranz vom Cultus (dessen wesentliche Bestandtheile jene Handlungen sind): er „widme sich auch dem Dienst des Todes mit allen seinen Begehungen, begleite ihn mit Gebet, Beichte, Abendmahl, Zuspruch zu dem Absprung in das andere Dasein.“ Doch auch die Bemerkung ist falsch. Der Cultus begleitet nicht den Tod, sondern den sterbenden Menschen mit diesen Handlungen, und widmet sich dem Dienste nicht des Todes, sondern Gottes, wiefern der Cultus den sterbenden Menschen veranlaßt, seinen Geist zu übergeben in die Hände des Gottes, von welchem, und zwar durch Christum, der Mensch in dem anderen Dasein gerichtet werden wird, Ap.-Gesch. XVII., 31. Der Cultus will den sterbenden Menschen, den er in nähere Gemeinschaft mit Gott versetzt, hiermit zur tapfern Ueberwindung des Todes erkräftigen.

Schleiermacher im Irrthum, sofern er hinzusetzt: „Wo — die Zulassung ein Gut wäre: da könnte Niemand ein Recht haben zur Ausschließung; wem sie dagegen wegen seiner Unbußfertigkeit ein Uebel wäre, dem widerführe durch die Ausschließung kein Uebel, sondern ein Gut; mithin kann die Ausschließung niemals eine Strafe sein" [1]). Obwohl die Zulassung zum Abendmahle an sich ein Gut, so hat doch die Kirche in dem Falle, daß ein Mitglied der Kirche an der sogenannten Unbußfertigkeit leidet, mithin des Abendmahlsgenusses unwürdig ist, nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht, das Mitglied auszuschließen, indem nur würdige Christen das Mahl genießen sollen. Jenes Recht der Kirche absprechen, ist eine willkührliche Beeinträchtigung der Kirche. Nun widerfährt demjenigen, den die Kirche wegen seiner Unbußfertigkeit ausschließt, schon darum durch die Ausschließung ein Uebel, weil er damit des Abendmahlsgenusses und mancher Segnungen desselben verlustig geht. Mithin ist die Ausschließung in dem angegebenen Falle eine Strafe [1]).

Gehen wir in das apostolische Zeitalter zurück, so äußert Rosenkranz im Allgemeinen richtig: „Paulus habe solche, die einen ärgerlichen Lebenswandel führten, als Heiden und Zöllner behandelt wissen wollen und zur Absonderung von ihnen gerathen" [2]); 1. Krth. V., 5; 2. Theff. III., 14; 2. Tim. III., 5; 1. Tim. VI., 6. Doch ist Rosenkranz im Irrthum, sofern er das Verfahren des Paulus für „einen unbewußten Rest des Pharisäismus in ihm" ausgibt; denn das Verfahren zeugt von Christenthum. Christus will, daß der christliche Bruder, welcher gegen den anderen sich versündigt hat, dem andern wie der Heide und Zöllner, mithin als ein solcher, von welchem der andere sich abgesondert hat, gelte, sobald der Sünder sich gegen die private Vorrückung seiner Sünde von Seiten des Verletzten, ferner gegen die Vorrückung von Seiten des Verletzten und noch eines oder zweier Brüder, endlich gegen die Vorrückung, die von der Gemeinde ihren Ausgangspunkt nimmt, verschlossen haben sollte, Matth. XVIII., 15—18. Und daß Vorschriften Christi Christenthum seien, wird jeder Ver-

---

[1]) Wir sagen nicht zur Erhärtung dieses Satzes, „der Ausgeschlossene nehme — Schaden an seiner bürgerlichen Ehre." Schleiermacher, aus dessen christl. Sitte, S. 165 f. Schleiermachers obige Bemerkungen entlehnt sind, bezeichnet ein solches Sagen treffend als ein „ganz unhaltbares"; und gibt als Grund an, daß „religiöse Handlungen als solche — niemandem bürgerliche Ehre bringen" können, „von ihnen ausgeschlossen werden — also auch nicht bürgerlich beschimpfend sein" könne. Dagegen müssen wir zu jener Erhärtung sagen, daß der Ausgeschlossene an seiner kirchlichen Ehre Schaden nimmt, die als solche mit der bürgerlichen nichts zu thun hat.

[2]) Vgl. Encyklop., S. 349.

nünftige einräumen. Freilich sucht Rosenkranz sein hartes Urtheil über das Verfahren des Apostels zu rechtfertigen durch den Zusatz: „Christus lehre uns gerade zu suchen, was verloren ist"; übersieht aber, daß jenes Verfahren mit dieser Lehre gewissermaßen in Einklang ist. Personen, die einen ärgerlichen Lebenswandel führten und insofern verloren waren, sollten dadurch, daß sie von den Gemeindegliedern als Heiden und Zöllner behandelt wurden und daß von ihnen die Gemeindeglieder sich absonderten, gesucht werden, d. h. ihr Geist sollte dadurch zur Besinnung über die Nichtswürdigkeit des Lebenswandels, zur Besserung desselben geführt und auf diese Weise errettet, d. h. beseligt werden. Solches erzielte Paulus z. B. bei jenem korinthischen Christen, welcher die Frau seines Vaters als Hure gebraucht hatte, und von Paulus in dem Namen oder Auftrage des Herrn der Kirche dem Satan übergeben, d. h. aus der korinthischen Gemeinde in die Genossenschaft der Heiden, über welche nach paulinischer Anschauung Satan Gewalt hatte, Kol. I., 13, verstoßen war, 1. Krth. V., 1 ff. Daß Paulus in der angegebenen Weise solche verlorne Personen gesucht wissen wollte, erklärt sich psychologisch daraus, weil dieselben durch ein Suchen anderer Art, z. B. durch christlichen Umgang, christliche Ermahnung u. s. w., wegen ihrer Herzenshärtigkeit nicht errettet werden konnten. Die letztere Form des Suchens konnte der weise Apostel den Empfängern seiner Briefe lediglich in Beziehung auf diejenigen verlornen Kirchenglieder einschärfen, welche, nachdem sie durch Fehltritte und Widerspruch gegen die gesunde, evangelische Lehre verloren gegangen waren, durch Umgang, Ermahnung u. s. w. christlicher Art noch wiedergewonnen werden konnten, Galat. VI., 1; 1. Theff. V., 14; Tit. I., 9; 2. Tim. II., 25, 26: eine Möglichkeit, die auch stattgefunden bei „denjenigen Sündern und Zöllnern", mit welchen Christus, wie Rosenkranz sagt, umging [1]), wohl wissend, „daß nicht die Gesunden, wohl aber die Kranken des Arztes bedürfen." — Wenn Rosenkranz von Christo äußert: „Die Grausamkeit des Strafens durch physischen Schmerz und Entehrung kannte er nicht": so kannte auch Paulus Grausamkeit nicht. Wollte Paulus Mitglieder der Kirche, die einen ärgerlichen Wandel geführt hatten, durch Entfernung aus der Kirchengemeinschaft entehrt und infolge dieser Entfernung von physischem Schmerze

---

[1]) Rosenkranz, S. 349 f., von Christo: „Er wußte, daß Judas ihn verrathen würde; allein er stieß ihn nicht von sich, sondern theilte sein Mahl mit ihm. Er wartete die böse **That** ab und überwand das Böse mit Gutem." Indeß auch Paulus ist weit davon entfernt, Christen, welche böse Thaten noch nicht vollbracht und kein öffentliches Aergerniß in der Kirche gegeben hatten, von sich zu stoßen.

heimgesucht wissen: so war das freilich Strafe, aber eine gerechte! Und die Gerechtigkeit der Strafe stand im Zusammenhange mit der Menschenliebe, wiefern diese Kirchenglieder durch die Strafe veranlaßt werden sollten, in sich zu gehn und den ärgerlichen Wandel unter dem Beistande des heiligen Geistes in einen unanstößigen, d. h. christlichen umzugestalten. Die Gerechtigkeit war auch nicht ohne Weisheit; denn durch die Vollziehung dieser Strafe wirkte die Kirche dem Wahne der Nichtchristen entgegen, als habe sie an solchen Mitgliedern der Kirche, die jenen ärgerlichen Wandel führten, ein Wohlgefallen, als sei sie ihrem Wesen nach durch und durch sündhaft. Setzen wir einmal den Fall, Christus hätte noch zu der Zeit, als Paulus Apostel war und in apostolischer Machtvollkommenheit thätig! — auf der Erde leibhaftig gelebt: so würde Christus ohne Zweifel, falls in seiner Kirche Personen einen ärgerlichen Wandel geführt und sich durch christliche Lebensgemeinschaft, freundliche Belehrung und ähnliche Mittel nicht hätten zu der neuen, d. h. ethischen Geburt führen lassen, über sie die gerechte Strafe kirchlicher Entehrung und physischen Schmerzes [1]) behufs der Herbeiführung dieser Neugeburt verhängt haben. Daß die Menschenliebe, welche ihn beseelte, keineswegs ohne einen wesentlichen Zug von Gerechtigkeit war, erhellt aus dem Wehe, welches er über die Städte Chorazin, Bethsaida, Kapharnaum ausgerufen, weil sie, obgleich er in ihnen seine meisten Kraftthaten vollbracht, ihren bösen Sinn nicht geändert hatten, Matth. XI., 21 ff. Auch wäre seine Menschenliebe ohne einen Zug von Gerechtigkeit nicht die ächte gewesen. — Zwar meint Rosenkranz: „Christus kennt für die Regeneration nur die Erregung der Idee der dem Menschen eingebornen göttlichen Würde, nur die sanftwirkende Gewalt besseren Beispiels.“ Doch wie falsch das „Nur“ sei, ergibt sich daraus, daß Christus in dem ewig denkwürdigen Gespräch mit Nicodemus auch den Geist, der im Gegensatze gegen die fleischliche Menschennatur nothwendig der göttliche ist, als Ursächlichkeit der Wiedergeburt setzt, Joh. III., 6, 5. Der göttliche Geist aber ist frei, wie der Windhauch weht, wo er will, V. 8. Wer diesen Geist als Ursächlichkeit der Wiedergeburt an die „Erregung der Idee der dem Menschen eingebornen göttlichen Würde“, an „die sanftwirkende Gewalt des besseren Beispiels“ als Vermittelungen der Wiedergeburt gebunden sein läßt, verkennt das an sich freie, weil göttliche, Wesen des Geistes. Der göttliche Geist kann sich daher auch der Kirchenzucht bedienen, um die Wiedergeburt des Christen,

---

[1]) Nur ist das Verhängen physischen Schmerzes nicht als leibliche Tödtung zu fassen. Rosenkranz äußert S. 349 sehr richtig von Christo, er habe „sie“ (die Ehebrecherinn) nicht gesteinigt.

der einen ärgerlichen Wandel geführt hat, zu vermitteln. Der Geist kann durch den Schmerz, welcher mit der Erduldung der Kirchenzucht verknüpft ist, dem Christen gegen den ärgerlichen Wandel, der den Eintritt der Kirchenzucht nach sich gezogen, einen Haß einflößen, dem sich bald Liebe zu einem neuen, christlichen Leben, dessen Folge die Seligkeit ist, anschließt. Wo aber diese Liebe ist, da hat der göttliche Geist für seine Vollziehung der Wiedergeburt eine treffliche Handhabe. Nur muß die Kirchenzucht, um dem göttlichen Geiste als Vermittelung rechter Wiedergeburt dienen zu können, eine Ausprägung des von dem Geiste ausgegangenen, apostolischen Wortes, welches im neuen Testamente niedergelegt ist, sein. Diesem Worte zufolge soll die Kirchenzucht allerdings Züchtigung sein, aber eine solche, die nicht vom Staate ausgeht, auch nichts Zwingendes für den groben Sünder hat, wie es mit staatlichen Strafen der Fall ist. Der Widerwille, der sich in der Gegenwart gegen die Kirchenzucht zeigt, erklärt sich zum Theil daraus, daß dieselbe nicht so beschaffen ist, wie sie nach jenem Worte beschaffen sein sollte, d. h. nicht rein kirchlich.

Von denjenigen Mitteln der Wiederherstellung des Christenlebens, die nicht in das Auge fallen.

Diese Mittel sind vorzugsweise Nachdenken, Wachen, Beten. Die Reihefolge jener Mittel ist eine in seelenkundlicher Hinsicht so natürliche, daß wir vollkommen berechtigt sind, jene in dieser Reihefolge einzeln zu untersuchen.

Das Nachdenken.

Gewöhnlich wird die meditatio gesetzt als dasjenige, was in Verbindung mit der tentatio und oratio den Gottesgelehrten mache[1]). Dieses Setzen ist verfehlt, wenn damit geleugnet werden soll, daß die meditatio auch den einfachen Christen mache. Das Unstatthafte solchen Leugnens läßt sich unschwer darthun. Stellen wir uns eine unchristliche Persönlichkeit vor die Augen, die, ehe sie in das Getriebe des gewöhnlichen Lebens verwickelt wird, also etwa des Morgens, sich in Nachdenken versenkt darüber, wie der vollkommene Geist in der Natur und dem endlichen Geiste, insonderheit aber in dem neutestamentischen Menschensohne auf eine Weise zur Erscheinung komme, die an Segen reich ist, desgleichen

---

[1]) Rothe, a. a. O., I., S. 375: „Das das Andächtigsein concomitirende religiöse individuelle Imaginiren oder Anschauen ist das Contempliren (oder Beschauen) und so ist alles Andächtigsein wesentlich zugleich ein Contempliren.“ Mit diesem „Contempliren“ ist die meditatio durchaus nicht zu verwechseln. Die meditatio ist wesentlich Mehr, als das „Contempliren“; sie zeugt von größerer Anstrengung des Geistes, als dieses.

darüber, wie das unchristliche Leben der Persönlichkeit in seiner Unchristlichkeit sie des Segens solcher Erscheinung keineswegs würdig mache! Nun so wird die Persönlichkeit infolge dieses Nachdenkens zumal dann, wenn in demselben der heilige Geist als Geist der göttlichen Wahrheit mitwirkend ist, vom Gefühl der Schaam über die bemerkte Unchristlichkeit möglicher Weise ergriffen, und die Schaam wird für die Persönlichkeit leicht ein Antrieb, den ernsten Vorsatz, ächt christlich und damit des in Rede stehenden Segens einigermaßen würdig zu werden, — unter dem Beistande des heiligen Geistes, der auch ein Geist der Heiligung ist, nicht nur zu fassen, sondern auch, so weit es angeht, auszuführen. Zwar ist die mit der menschlichen Natur verwebte Laßheit auf dem Gebiete des Wahren, Guten und Schönen für manche unchristliche Persönlichkeit oft ein bedeutendes Hinderniß, sich in ein solches Nachdenken dermaßen zu versenken, daß sie in demselben eine Zeit lang beharrt. Doch das Hinderniß kann um so leichter überwunden werden, je mehr die Persönlichkeit sich das Herrliche der Frucht des Nachdenkens [1]), deren Besitz mit zu der Bestimmung des Menschen gehört, und ohne welche der Mensch ein Gegenstand göttlicher Strafgerechtigkeit (= ὀργή) wird, ebenso zum Bewußtsein bringt, wie die Möglichkeit, sich den Proceß des Nachdenkens zu erleichtern. Das Wort Gottes, ausgeprägt in vielen tausenden Erbauungsschriften, am besten aber in der heiligen Schrift, verbreitet sich vorzugsweise über das hochwichtige, gegenseitige Verhältniß, welches zwischen den göttlichen und den menschlichen Dingen stattfindet. Das Wort Gottes bewährt sich als das, was es wesentlich ist, d. h. als die aus dem heiligen Geiste stammende Wahrheit, auch dadurch, daß es dieses Verhältniß höchst treffend schildert. Das Nachdenken über dieses

---

[1]) Fichte, der ältere, spricht in seiner Asketik, die einen Anhang zur Moral bildet, „von dem Standpunkt, wo man nur für innere Betrachtung theoretisches Interesse hat, und wo dies überhaupt das Letzte ist, wozu es bei uns kommt", s. nachgelass. Werke, Bd. III., herausg. von dem jüngeren Fichte, S. 140. Jener will diese Stimmung die „spekulative" nennen. Das einzige gründliche Heilmittel für einen solchen, der an dieser Stimmung leidet, besteht nach Fichte S. 142 in Folgendem: „er muß in das thätige Leben eingreifen und je mehr und mehr darin sich vertiefen, so daß es wirklich anfange, Interesse für ihn zu erhalten, und die früher im müssigen Spiele schlummernden Kräfte in Anspruch zu nehmen, so daß es sein Wunsch, wie es der jedes gewöhnlichen Menschen ist, daß gelingen möge, was er vorhat." In der That ist dieses ein gründliches Heilmittel; aber es ist nicht das einzige. Auch die Belehrung des Freundes über das für das äußere Leben Unersprießliche der einseitig spekulativen Stimmung, und das ernste Gebet des Spekulativen um die praktische Stimmung, können solche Heilmittel sein.

Verhältniß wird der noch nicht christlichen Persönlichkeit leicht, wenn es von ihr unter der Leitung des Wortes Gottes, welches sie mit Aufmerksamkeit liest, vollzogen wird. Und sollte auch das Wort insonderheit deshalb, weil die Persönlichkeit noch in das unchristliche Wesen verwickelt, also mit geistiger Finsterniß behaftet ist, für jene manches Dunkle haben in dem, was das Wort über das fragliche Verhältniß, namentlich über die Stellung des höchsten Wesens zu seiner Menschheit, äußert! Kann nicht die Kirche, d. h. können nicht von Gott gelehrte Vertreter der Kirche, seien es Geistliche, seien es Nichtgeistliche, durch Auslegung des Wortes das Dunkel zum Besten der nachdenkenden Persönlichkeit entfernen? Ja ist das nicht eine heilige Liebespflicht dieser Vertreter, sobald sie mit der Bitte um Entfernung des Dunkels von der Persönlichkeit angegangen werden?

Vom Wachen.

Es ist ein gewöhnliches, aber nicht schlechthin wahres Sprüchwort: in magnis voluisse sat est. Die Richtigkeit dieses mißfälligen Urtheils über das Sprüchwort läßt sich an einem Beispiele abnehmen. Zu den „magnis“ gehört, wenn irgend Etwas, das ächt christliche Leben. Dieß leuchtet jedem Nachdenkenden ein, der da erkannt hat, daß dieses Leben jene freie Willensbewegung des menschlichen Einzelwesens ist, bei welcher dasselbe von Sünde frei, heilig, gottgeweiht und in der Einheit mit dem Oberhaupte der Kirche ist. Bei dem christlichen Leben aber genügt der Vorsatz, das Leben zu vollziehen, so wenig, daß nur dann, wenn dieser Vorsatz mit Hülfe des heiligen Geistes von dem Einzelwesen verwirklicht wird, das Genüge vorhanden ist. Der bloße Vorsatz vermittelt dem Einzelwesen nicht die hohe Seligkeit, die erst die naturwüchsige Folge der Verwirklichung, d. h. Ausführung des Vorsatzes ist. Und wer das halbe Wesen des bloßen Vorsatzes durchblickt hat, wird es begreiflich finden, daß er jene Seligkeit nicht vermitteln kann.

Daß viele Persönlichkeiten den gefaßten Vorsatz, nach dem unchristlichen Leben, in welchem sie sich leichtsinnig umhergetrieben haben, ein wahrhaft christliches zu führen, nicht verwirklichen, vielmehr in das unchristliche zurückfallen, erklärt sich aus ihrem Schlafen, d. h. Nichtachthaben auf diejenigen Erscheinungen des Ichs und des Nichtichs, welche der Verwirklichung hinderlich sind und die Persönlichkeiten zu dem Rückfalle verlocken, so auf gewisse sündhafte Schooßneigungen der innern, auf gesellschaftliche Zustände der äußern Welt; vgl. über dieses Schlafen, καθεύδειν, 1. Theſſ. V., 6; Epheſ. V., 14. Wenn diese Persönlichkeiten wachten, d. h. auf dergleichen Erscheinungen Acht hätten, damit

sie der Verwirklichung des Vorsatzes, ein christliches Leben zu führen, nicht hinderlich werden und zum Rückfall in das unchristliche verlocken können: so würden die Persönlichkeiten wirklich den Vorsatz ausführen und vor Rückfall bewahrt bleiben; über das Wachen γρηγορεῖν s. die angeführten Stellen [1]). So nimmt es nicht Wunder, daß das Wachen im neuen Testamente mehr als Einmal eingeschärft wird. Und den Einschärfungen williges Gehör geben, d. h. die Wachsamkeit mit Treue üben, ist ächte Weisheit insofern, als dieses Ueben ein vortreffliches Mittel ist, das christliche Leben wiederherzustellen [2]). Das Wachen ist freilich dadurch bedingt, daß diejenigen Menschen, welchen die Wiederherstellung am Herzen liegt, von den in Rede stehenden, möglicher Weise nachtheiligen Erscheinungen des Ichs und des Nichtichs ein klares Bewußtsein erlangen. Ohne ein solches Bewußtsein dürften jene Menschen auf diese Erscheinungen und ihre Entwickelungen nicht Acht haben, nicht wachen. Das Wissen aber davon, daß Erscheinungen beider Welten die Wiederherstellung des in Rede stehenden Lebens benachtheiligen können, hängt von gründlicher Prüfung der Erscheinungen ab. Wer von solcher Prüfung Umgang nimmt, kann kein sicheres Wissen davon besitzen, ob irgend eine Erscheinung von der Beschaffenheit sei, daß sie der Erneuerung des christlichen Wandels schädlich zu werden vermöge. Wie aber die Prüfung von Erscheinungen des Ichs eigentlich eine Prüfung des Ichs selbst ist [3]), weil diese

---

[1]) Man füge hinzu 1. Ptr. V., 8! Hier wird die Wachsamkeit empfohlen mit Bezugnahme auf den Widersacher der Christen, den διάβολος, welcher, einem brüllenden Löwen gleich, umhergehe, suchend, wen er verschlinge: offenbar eine Vorstellung des Begriffs, daß der Geist der Finsterniß, begierig, seine Macht zu vergrößern, in der Menschenwelt sich bewegt und bemüht ist, Menschen, z. B. durch die Benutzung von Leiden, V. 9, sich zu unterwerfen.

[2]) „Die Weisheit" ist nach Schleiermacher's Entw. „diejenige Qualität, durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt", S. 350. Wie sehr es dieser Beschreibung der Weisheit an dialektischer Schärfe gebricht, wird daraus offenbar, daß auch die Gerechtigkeit und Liebe Qualitäten sind, durch welche alles Handeln einen idealen Gehalt bekommt. Unter Weisheit ist vielmehr zu verstehen die Bestimmtheit des Geistes, bei welcher derselbe behufs der Verwirklichung trefflicher Zwecke trefflicher Vermittelungen sich bedient.

[3]) „Das Wesen der Selbstprüfung" besteht nach Baumgarten Crusius, Lehrb. der chr. Sittenl., S. 252 „in der fortwährenden Bemühung, lauter zu sein in seinem Thun und Leben, es allenthalben mit sich genau zu nehmen und sich immer klar über seinen Seelenzustand zu erhalten." In dieser Darstellung ist merkwürdiger Weise das Eigenthümliche der Selbstprüfung völlig außer Acht gelassen. Es besteht in der Untersuchung der Bestimmt-

Erscheinungen ein Werden des Ichs für den Prüfenden, so ist die Prüfung von Erscheinungen des Nichtichs eigentlich eine Prüfung des Nichtichs, weil die letzteren Erscheinungen ein Werden des Nichtichs für den Prüfenden sind.

Vom Beten.

Mit dem Wachen wird das Beten Matth. XXVI., 41 in Verbindung gebracht. Indem das Beten den Menschengeist von dem Ungöttlichen, wie dem Irrthum und der Sünde, läutert und ihn in die Gemeinschaft mit Gott versetzt, macht es den Menschengeist zur Vollziehung des Guten, also auch des Wachens gegen die Feinde desselben, desto geeigneter. Daß der a. a. O. an die schlafenden Jünger gerichtete Aufruf Jesu, zu wachen, nicht bloß das körperliche, sondern auch das geistige, welches von uns oben besprochen ist, betrifft, ergibt sich daraus, weil Jesus als Zweck des Wachens, wie des Betens, das Nichtgerathen der Jünger in Versuchung zum Bösen, deren Folge das Ueberwundenwerden von der Versuchung sein kann, bestimmt. Ferner wird das Beten mit dem Fasten verbunden von mehren Propheten und Lehrern in der Christengemeinde Antiochiens, indem sie dem Barnabas und Saulus die Hände auf das Haupt legen und beide zur Vollziehung des christlichen Bekehrungswerkes entlassen, zu welchem der heilige Geist beide berufen hatte, Ap.-Gesch. XIII., 1—3. Zwar äußert Schleiermacher in Betreff des Fastens: „Dies ist nicht reinigend, sondern ein Uebersehen der leiblichen Bedürfnisse über dem geistigen. Also auch darstellend.“ Doch die Aeußerung entbehrt des genügenden Beweises. Jene Propheten und Lehrer können sehr wohl in freier Selbstbestimmung gefastet, d. h. von Speisen eine Zeit lang Umgang genommen haben, um das Uebergewicht des Leibes über den Geist zu brechen, um dem letzteren zu einer Freiheit von leiblichen Begierden und Lüsten zu verhelfen, bei welcher der Geist desto leichter als ein betender zu Gott emporsteigen konnte, d. h. um den Geist zu reinigen. Diese Ansicht des Fastens ist um so wahrscheinlicher, als das Fasten in derjenigen Religionsverfassung, aus welcher jene Pro-

---

heiten und Richtungen, mithin der Erscheinungen der eignen Persönlichkeit. In den von Baumg. Crusius angeführten Stellen „2. Krth. 13, 5; Gal. 6, 4“ deuten die Formeln πειράζετε, δοκιμαζέτω gerade auf eine solche Untersuchung hin. Was von diesem Gelehrten für Selbstprüfung ausgegeben wird, ist eigentlich die wünschenswerthe Folge derselben. Nur darin sind wir mit ihm einverstanden, daß die Selbstprüfung nicht „an eine bestimmte Form und Methode“ gebunden sein dürfe; in diesem Falle wäre sie unfrei, somit jüdisch, d. h. nicht evangelisch.

pheten und Lehrer zur christlichen übergegangen waren, d. h. der jüdischen, ein heiligendes gewesen, Joel II., 12; 3. Mos. XXIII., 27, und als es ebenso, wie das Gebet, von Jesu, Matth. XVII., 21, bezeichnet war als diejenige Handlung, mit deren Hülfe das dämonische Geschlecht zum Ausgang aus dem Menschen gezwungen, mithin der Mensch von dämonischem Schmuz gereinigt werden könne. In Ap.-Gesch. XIII., 1—3 steht ebensowenig, wie in der von Schleiermacher hinzugefügten Stelle „Act. 14, 13" ein Jota davon, daß das Fasten bloß „ein Uebersehen der leiblichen Bedürfnisse, also auch darstellend" sei. — Freilich erwidert Schleiermacher anderwärts [1]) auf die Frage: „Wie — doch das Fasten in die christliche Kirche komme, da es auch von Christo so wenig geschützt ist?" Folgendes: „Als darstellendes Handeln knüpft es sich an den Ausspruch des Herrn: Wenn der Bräutigam wird von ihnen genommen sein, so werden sie fasten; es wurde ein Darstellungsmittel unter vielen anderen, so oft die Zeit wiederkehrte, die der Feier des Todes Christi gewidmet war." Indeß was die Frage anlangt, so beweist Matth. XVII., 21, daß das Fasten von Christo viel geschützt sei. Dieß erhellt auch daraus, daß er selbst laut IV., 2 gefastet hat [2]). Was aber die Erwiderung betrifft, so räumen wir zwar ein, daß der fragliche Ausspruch IX., 15 ein solches Fasten „für die Zukunft" zugab, welches zunächst „eine Darstellung des Schmerzes und der Trauer" der Jünger über die Hinwegnahme des Meisters durch den Tod war. Allein dieß, daß das Fasten zunächst ein „darstellendes

---

[1]) Vergl. hier Schleiermacher's chr. Sitte, S. 147. Vorher haben wir Beil. B., S. 106, Anm., im Auge gehabt.

[2]) Nämlich in der Wüste, in welche er, um von dem Teufel versucht zu werden, von dem Geiste geführt war. Freilich lesen wir bei Schleiermacher, Beil. B., S. 106, Randbem.: „Christus in der Wüste nicht buchstäblich." Allein wer sollte darin nicht einen bloßen Machtspruch erkennen? Mag auch die Versuchung in dem Geiste Christi geschehen sein! Damit hörte sie nicht auf, Thatsache zu sein. Und diese Thatsache kann das buchstäbliche Sein Christi in der Wüste eben so wie das Fasten in derselben zur Voraussetzung gehabt haben, sollte auch, wenn Matth. IV., 2 von Jesu gesagt wird, er habe vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet, die Zahl vierzig als eine runde! von dem besonnenen Ausleger nicht gepreßt werden dürfen. — Wichtig ist in diesem Zusammenhange auch, was der Herr VI., 16—18 von dem Fasten sagt: „Wer da faste, solle seinen Kopf salben und sein Antlitz waschen, damit er nicht den Menschen als fastender erscheine, sondern seinem Vater, der im Verborgnen" (blickt). Demzufolge ist der Herr nicht dagegen, daß Jemand faste; wohl aber dagegen, daß Jemand mit dem Fasten sich vor den Menschen wichtig mache; denn hiermit büßt er den Lohn des himmlischen Vaters für das Fasten ein, vgl. V. 16, 17.

Handeln" war, schloß nicht aus, daß es eben damit ein reinigendes wurde. Vielmehr konnte das Fasten, indem es der Jünger Schmerz und Trauer darstellte oder ausdrückte, sie in dem Verzichtleisten auf schwelgerische Genüsse, an welchen es Weltmenschen im apostolischen Zeitalter nicht fehlen ließen, überhaupt in der Erlösung von dem Irdischen, so weit dasselbe im Gegensatze zu dem Ueberirdischen oder Himmlischen stand, fördern, d. h. sie immer mehr reinigen[1]). Der schroffe Gegensatz zwischen dem darstellenden und reinigenden Handeln ist ein Gedankending; in der Wirklichkeit und namentlich bei ächten Christen, die über alles bloße Schaustellen weit hinaus sind, ist er durchaus fließend. Nur sind wir bei der bisherigen Entwickelung weit entfernt, zu behaupten, daß Christus das Fasten allen seinen Bekennern ganz eigentlich vorgeschrieben habe. Diejenigen, in welchen der Geist durch den Körper nicht tyrannisch unterdrückt ist, bedürfen natürlich nicht des Fastens als eines Mittels, den Geist von solcher Unterdrückung zu erlösen. Erst die nachapostolische Kirche hat das Fasten für bestimmte Tage des Jahres gesetzlich gemacht und dadurch die Freiheit des Christen mit Ungebühr beschränkt.

Kommen wir zu dem Wesentlichen der christlichen Handlung, deren Verbindungen wir bisher in's Auge gefaßt haben, d. h. des Gebetes! Wenn Marheineke'n das Gebet des Christen „im Allgemeinen nicht verschieden" ist „von der christlichen Frömmigkeit überhaupt": so wird hiermit jenem Wesentlichen keineswegs geziemende Rechnung getragen. Das Gebet ist die in Worte gekleidete und an den himmlischen Vater, also an Gott, Phlpp. IV., 6, gerichtete Bitte, die das Heil sei es der eignen Persönlichkeit, Joh. XV., 16, sei es fremder Persönlichkeiten, 1. Timoth. II., 1; Ephes. VI., 18, von seiner Seite erzielt[2]). Und mag auch mit

---

[1]) Schleiermacher, chr. Sitte, S. 148, von der Mäßigkeit: „Diese ist die feine, liebliche Zucht, hervorgehend aus der Ansicht, daß die sinnlichen Organe nichts sein dürfen als eben Organe der höheren Lebensthätigkeit." Wir wollen der Mäßigkeit diesen Ruhm nicht entziehen; müssen denselben aber auch für dasjenige Fasten in Anspruch nehmen, welches als „Unterlassen der periodischen Ernährung" (s. Schleiermacher, S. 147, Anm.) solchen Personen, bei welchen die Mäßigkeit in der „periodischen Ernährung" zur Ueberwindung mächtiger Begierden des Fleisches nicht ausreicht, zu dieser Ueberwindung verhilft. Wir lassen hiermit dem Fasten lediglich seine beziehungsweise Gerechtigkeit widerfahren.

[2]) Für Ludw. Feuerbach, Wesen des Christenth., S. 159 ist das Gebet freilich „das absolute Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen." Vgl. damit S. 160, wo das Gebet — „die Selbsttheilung des Menschen in zwei Wesen — ein Dialog des Menschen mit sich selbst, mit seinem Herzen" ist. Diese Be=

dem Gebete für das Gute, welches Gott dem Betenden oder anderen Personen bereits hat zufließen lassen, Dank verknüpft werden, desgleichen ein Loben oder Preisen der kräftigen Bestimmtheiten dieses Gottes, wie denn jener Dank und dieses Lob von Gott um deß Willen, was er so manchen Menschen Gutes hat zuströmen lassen, und um deß Willen, was Gott wesentlich ist, mit schlechthinnigem Rechte in Anspruch genommen werden, 1. Thess. V., 18; 1. Ptr. II., 9! Das Gebet bleibt selbst, wenn es die Formen des Dankgebetes oder des Lobgebetes hat, eine an Gott gerichtete Bitte [1]). Dankgebet oder Lobgebet würden die Namen, die von ihnen geführt werden, nicht verdienen, falls sie nicht Bitten zu Bestandtheilen hätten. Ja mag sogar im Gebete Christus angerufen werden, was nicht bloß sogenannte Laien der apostolischen Zeit, 1. Krth. I., 2, sondern auch Apostel, wie Paulus, 2. Krth. XII., 8, 9, mit gutem Rechte gethan haben; denn Christus und Gott sind dermaßen Eins, daß Christus in Gott und Gott in Christo ist; die Wirklichkeit der Einheit wird durch die Wirksamkeit Christi in seinen Gläubigen sattsam erhärtet! — Selbst das Anrufen Christi im Gebete ist, dafern es rechter Art, eine an den Gott, welcher als Wort (λόγος, Joh. Evang. I., 1; 14) in Christo am herrlichsten sich seiner Menschheit kund gethan, gerichtete Bitte; sonst wird ja dieses Gebet zu einem solchen, zu welchem kein Gebet auf dem christlichen Gebiete werden darf, d. h. es wird zu einer Beeinträchtigung Gottes, welcher als der vollkommene Geist allein Anspruch darauf hat, angebetet zu werden. Daraus nun, daß das Gebet seiner Natur nach fort und fort Bitte ist, wie denn unstreitig das Wort Beten von Bitten seinen sprachlichen Ausgangspunkt hat, wird die Verschiedenheit des Gebetes von der christlichen Frömmigkeit überhaupt klar

---

stimmung ist eine grobe, unbefugte Verwechselung des übermenschlichen Wesens, zu welchem das betende Menschenherz sich dergestalt verhält, daß es die Erfüllung seines Wunsches von diesem übermenschlichen Wesen abhängig macht, mit dem Wesen des Herzens. Das eigentliche Wesen des Gebetes wird infolge dieser Verwechselung völlig Null. Bei jener Bestimmung des Gebetes wird die Thatsache unbegreiflich, daß so viele im Gebete ausgesprochene Wünsche, deren Erfüllung über die Macht des dem Herzen eignenden Wesens weit hinausliegt, z. B. die Errettung des Menschen aus Todesgefahr, laut dem Zeugnisse der Geschichte erfüllt werden. Die Bestimmung gehört zu den pantheistischen Einbildungen Feuerbachs.

[1]) Sollen Dankgebet oder Lobgebet gottwohlgefällige Opfer sein: so müssen sie durch Christum, in der Einheit mit der Persönlichkeit, dem Geiste Christi, vollbracht werden, vgl. z. B. in Betreff des Lobgebetes Hebr. XIII., 15. Dankgebet, Lobgebet werden, wie alle übrigen Formen des Gebetes, z. B. die Fürbitte, durch den an sich sündlosen Christum geläutert.

genug. Wohl hat das Gebet des Christen im Allgemeinen in der christlichen Frömmigkeit seine Lebenswurzel, wohl ist jenes eine schöne und liebliche Blüthe von dieser; allein der wesentliche Zusammenhang des Gebetes und der Frömmigkeit schließt die in Rede stehende Verschiedenheit so wenig aus, daß er eben das Verhältniß zweier verschiedener Erscheinungen des Geistes zu einander ist. Zwar behauptet Marheineke, die christliche Frömmigkeit überhaupt sei „das Beten ohne Unterlaß [1]), 1. Thess. 5, 17, und das herzliche Beten, ohne welches auch das mündliche keinen Werth" habe; allein daß die Behauptung verfehlt sei, ergibt sich aus der eigentlichen Natur der christlichen Frömmigkeit. Sie ist das in der Gemeinschaft mit dem Messias Jesus sich entwickelnde Leben des endlichen Menschengeistes in dem unendlichen Gottesgeiste, bei welchem Leben der Menschengeist, wie er den Gottesgeist nach seiner wesentlichen Herrlichkeit erkannt hat, so ihn liebend verehrt und daher Seligkeit empfindet. Jene Behauptung aber ist eine Verwechselung der Ursächlichkeit mit der Wirkung. So lange die Frömmigkeit Wirklichkeit und Wahrheit ist, kann sie nicht anders, als das Beten ohne Unterlaß, d. h. das Beten zu jeder Zeit [2]), Ephes. VI., 18; Luc. XVIII., 1, also bei Tag und Nacht, desgleichen das herzliche Gebet erzeugen [3]), zumal es

---

[1]) Vgl. Syst. der theol. Mor., S. 600. Rothe a. a. O., I., S. 372: „Nichts ist uns geläufiger, als die Vergleichung des Betens mit dem Athemholen, einer der Grundformen des sinnlichen Assimilationsprocesses." Dazu die Anmerkung: „Es ist daher sehr richtig, wenn Kliefoth (Theorie des Cultus der ev. Kirche, S. 15) sagt, das Gebet als Gebet ohne Unterlaß gedacht sei identisch mit der Frömmigkeit." Inzwischen dürfte Kliefoth's Aeußerung gerade deswegen nicht richtig sein, weil jene Vergleichung bei dem wahren Begriff des Betens nicht statthaft ist.

[2]) Das Beten ohne Unterlaß ist um so möglicher, als es, obgleich in Worte gekleidet, sich im Geiste vollziehen kann, ohne mit dem Munde ausgesprochen zu werden. Das Arbeiten im Schweiße des Angesichts, zu welchem der Mensch nach dem Falle in die Sünde berufen ist, kann bei dem Beten ohne Unterlaß sehr wohl stattfinden. Jenes wird durch dieses geweiht. Ein schönes Beispiel ist der Apostel, welcher das Beten ohne Unterlaß zur Vorschrift gemacht.

[3]) In Ap.-Gesch. XVIII., 18 wird von Paulus erzählt: εἶχεν-εὐχήν; denn Paulus ist das Hauptsubject in dem Verse. Die εὐχή ist allerdings nicht ein Gebet; sondern ein Gelübde, denn das εἶχεν-εὐχήν dient, wie das zwischen beiden Worten gesetzte γάρ zeigt, zur Erhärtung des unmittelbar voraufgehenden Satzes: κειράμενος τὴν κεφαλὴν ἐν Κεγχρεαῖς. Indeß wollen wir nicht in Abrede sein, daß auf dem Gebiete des Christenthums das Gelübde mit dem Gebet verknüpft werden darf. Freilich sagt Baumg. Crusius a. a. O., S. 275, wo er vom Gelübde handelt, es sei „die Pflicht

das Beten ohne Unterlaß und das herzliche ist, durch welches die Frömmigkeit Wirklichkeit und Wahrheit behält. Natürlicher Weise soll mit diesem Sondersatze nicht geleugnet werden, daß ein solches Beten dem Christen überhaupt die Bedingungen seines Daseins und seiner gottwohlgefälligen Beschaffenheit vermitteln kann, in diesem Können aber Nothwendigkeit ist.

Freilich würde das Gebet eine überflüssige Handlung sein, wenn der aus der Einheit mit der Vernunft willkührlich gewichene Verstand Recht hätte in der kühnen Meinung, daß dem Betenden, was der Gegenstand seiner Bitte sei, von dem höchsten Wesen nicht gewährt werden könne. Allein die Meinung ist falsch, weil sie diesem Wesen schlechthinnige Macht abspricht und damit die vollkommene Gottheit entzieht, vermöge deren dieses Wesen eben das höchste unter allen ist. Zwar findet der Verstand, indem er sich nach Stützpunkten seiner Meinung umsieht, es nicht denkbar, daß von diesem Wesen wegen des von dem Menschengeiste ausgehenden Gebetes der Naturzusammenhang in der Zeit werde umgestaltet werden, um jenen Gegenstand gewähren zu können. Doch würde der Verstand diesen Einwurf nicht machen, falls er sich die eigentliche Bestimmtheit der göttlichen Thätigkeit in Betreff des Gebetes zum Bewußtsein gebracht hätte. Das

---

eines Jeden, sich von dieser thörichten Handlungsweise aufzuhelfen." Indeß wäre das Gelübde eine thörichte Handlungsweise und das sich Aufhelfen von derselben Pflicht: so würde Paulus nicht sein Gelübde gethan haben, welches höchst wahrscheinlich darauf sich bezog, daß er, von äußerer Drangsal durch das höchste Wesen befreit, demselben aus Erkenntlichkeit ein Opfer innerhalb des jüdischen Heiligthums darreichen wollte; als Vorbereitung dazu ließ er sich den Kopf zu Cenchreä scheeren. Und streifen wir von dem Gelübde die jüdische Form ab, in deren freier Aneignung der Heidenapostel den Juden ein Jude wurde, d. h. sich denselben anbequemte, um sie für seinen Heiland zu gewinnen, — vgl. über die jüdische Form das von Josephus lib. II. de bell. jud. c. 15 erwähnte ἔθος! — fassen wir ferner das Gelübde als das feierliche Angelöbniß des menschlichen Einzelwesens, „Gott" (um die Worte des edlen Baumg. Crusius zu gebrauchen!) „durch sein ganzes Leben mit derjenigen Tugend, welche Gott von allen Menschen fordert", darum zu ehren, weil er dem Einzelwesen auf den Gebieten der Natur und des Geistes eine Fülle von Wohlthaten gespendet hat! Nun so ist das Gelübde eine von Weisheit zeugende Handlungsweise; denn durch dasselbe wird das göttliche Wohlgefallen, dessen Folge die freie Gewährung der Seligkeit, unstreitig vermittelt. Eine solche Handlungsweise aber sich anzueignen, ist Pflicht, weil die Handlungsweise der Tugend der Dankbarkeit angehört, welche zu üben für den Christen heilige Pflicht. Die Aeußerung des Baumg. Crusius hat nur in Ansehung solcher Gelübde, die „gar nicht von moralischen Ansichten" abstammen, Wahrheit.

wahre Gebet — und nur von einem solchen kann es sich in diesem Zusammenhang handeln, — ist ein solches, welches in dem Namen Jesu, d. h. in der Persönlichkeit, in der Einheit mit dem frommen Geiste Jesu vollbracht wird [1]) von Menschen, welche Mitglieder seiner Kirche sind. Es ist unendlich weit hinaus über ein bloßes Lippengeplerr, dergleichen bei Pharisäern, d. h. bei Männern der Lüge sich vorfindet. Das höchste Wesen hat nun von Ewigkeit her den Naturzusammenhang kraft schlechthinniger Macht dermaßen gestaltet, daß dem endlichen Menschengeiste, wenn er in dem Entwickelungsgange der Zeit das wahre Gebet an jenes Wesen richtet, von demselben durch den Naturzusammenhang der Gegenstand der Bitte so gewährt zu werden vermag, daß eine Umgestaltung des Naturzusammenhanges keineswegs erforderlich. Je gotteswürdiger diese Anschauung von der Bestimmtheit der göttlichen Thätigkeit ist, desto mehr hat sie den leuchtenden Stempel der Vernünftigkeit. Endlich läßt sich von dem Gesichtspunkte des wahren Gebetes aus sehr leicht dem Einspruche des Verstandes begegnen, daß, indem dem höchsten Wesen von Ewigkeit her bekannt sein müsse, wessen der Menschengeist in der Zeit benöthigt sei, das sich Ergießen des letztern im Gebet überflüssig sei. Das Nichtüberflüssige, d. h. das Nothwendige des Gebetes für den an Bedürfnissen reichen Menschengeist liegt gerade darin, daß das Gebet die schöne Erscheinungsform ächt christlicher Frömmigkeit ist, die sich dem höchsten Wesen in der Welt frei und gern unterordnet und als solche geeignet ist, göttliche Segnungen zu vermitteln.

Es ist verkehrt, von diesen Segnungen die leiblichen auszuschließen. Daß das Gebet um leibliche Segnungen dem Geiste Jesu entspricht, erhellt daraus, weil er die Sonderbitte um das tägliche Brot dem Gebete aller Gebete, dem Vaterunser, ausdrücklich einverleibt hat, Matth. VI., 11. Den Ausdruck: Brot aber nicht von dem aus Korn bereiteten Nahrungsmittel des Leibes, sondern von Christo, als dem Ernährer des Geistes zu deuten, dazu ist in dem nüchternen, von dem johanneischen Idealismus entfernten Evangelio des Matthäus keine Berechtigung vorhanden. Daß jenes Gebet um leibliche Segnungen von Gott erhört wird, hat nichts Auffallendes; es ist angemessen dem gött-

---

[1]) Vgl. Joh. Ev. XIV., 13 f.; Ephes. V., 20. Schleiermacher, der christl. Glaube, Bd. II., S. 591: „Im Namen Jesu beten heißt erstlich in seinen Angelegenheiten beten, dann in seinem Sinne beten." Indeß ist es ausreichend zu sagen, das im Namen Jesu beten heiße in seinem Sinne beten. Obgleich, wer in dem Sinne Jesu betet, auch in den Angelegenheiten desselben, d. h. mit Rücksichtnahme auf die Verhältnisse der Anhängerschaft Christi Jesu, und auf die Verbesserung dieser Verhältnisse betet.

lichen Willen, welcher das eine Zeit lang fortdauernde Dasein des Menschen auf Erden betrifft. Die Meinung, daß Gott denjenigen, der um solche Segnungen bittet, mit ihnen nicht erfreut, hängt zusammen mit dem manichäischen Wahne, daß das Leibliche nach seinem Ansich sündlich sei. Als wenn es nicht gerade nach seinem Ansich das Werkzeug bei der Förderung des Reiches Gottes, welches von Jesu oft genug gepredigt ist, IV., 17, 23, in der Menschheit sein könnte! Indeß soll mit der bisherigen Entwickelung nicht verneint werden, daß die göttlichen Segnungen, die durch das Gebet vermittelt werden, insonderheit geistige sind. Gebete um geistige Segnungen entsprechen vorzugsweise dem Sinne Jesu, in dessen Vaterunser sie die Hauptmasse bilden, desgleichen dem Willen Gottes, dessen Reich insonderheit durch solche Segnungen gefördert wird. Kein Wunder daher, daß diese Gebete vorzugsweise Erhörung finden. Zu den geistigen Segnungen rechnen wir auch die Wiederherstellung des christlichen Lebens. Wer um diese Gott ernstlich und anhaltend bittet, wird von der Welt, als der Verneinung des Reiches Gottes, abgezogen, er tritt in engere Geistesgemeinschaft mit Gott und aus derselben strömt die Fülle ethischer Kraft[1]), durch welche unterstützt, der Mensch jenes Leben in seiner Persönlichkeit wiederherstellt. Niemand hat häufiger gebetet, als Christus in der Wüste und auf dem Berge, Luc. V., 16; VI., 12; IX., 28; u. a.; überzeugt davon, daß der himmlische Vater vermöge seiner unendlichen Liebe ihn, dessen Gebet immerdar mit dem Willen des Vaters frei übereinstimmte, fort und fort erhören werde. Nur war bei Christo das Gebet kein Hülfsmittel der Wiederherstellung des christlichen, d. h. insbesondere des messianischen Lebens, welches er, der Sündlose! nie willkührlich eingebüßt hatte. Christo diente das Gebet vielmehr dazu, in sich dieses Leben aufrecht zu erhalten.

Die Wiederherstellung des christlichen Lebens nach ihrem Wesen. Begriff. Sonderung.

Wer bei seinem unchristlichen Leben in Erwägung zieht, wie unwürdig seiner im Geiste gottverwandten Persönlichkeit dieses Leben sei, dem wird die Nothwendigkeit, das christliche wiederher-

---

[1]) Ludw. Feuerbach a. a. O.: „Im Gebete spricht sich der Mensch unverhohlen aus über das, was ihn drückt, was ihm überhaupt nahe geht", S. 160. Und wer könnte gegen diese Wahrheit etwas zu erinnern haben? Wenn aber Feuerbach in Betreff des Menschen hinzufügt: „er vergegenständlicht sein Herz; — daher die moralische Kraft des Gebets": so ist vernünftiger Weise nicht abzusehen, wie aus der Vergegenständlichung des Herzens solche moralische Kraft fließen könne.

zustellen, desto mehr einleuchten, wenn er zugleich bedenkt, daß infolge solcher Handlung die Strafe, welche nach göttlicher Weltordnung das naturwüchsige Ergebniß des unchristlichen Lebens ist, als Strafe Null wird. Wem solche Nothwendigkeit, die ihrer Natur nach ethisch ist, verborgen bleibt, der ist schwerlich auf jene Erwägung und dieses Bedenken in rechter Weise jemals eingegangen. Unter der fraglichen Wiederherstellung ist nun keineswegs die Schöpfung des christlichen Lebens als eines solchen, welches früherhin noch nicht da gewesen! zu verstehen. Wir haben ja im Gegentheil bei unserer theologischen Ethik davon unsern Ausgangspunkt genommen, daß das christliche Leben wenigstens als Idee vorhanden gewesen und nur durch die Verkehrtheit des menschlichen Einzelwesens, welches im Besitze dieses Lebens war, verneint, deshalb aber einer Wiederherstellung im eigentlichen Sinne des Wortes bedürftig sei. Bei jenem Verständniß des Wortes würde das in demselben enthaltene: „wieder" um das Vollgewicht seiner Bedeutung kommen. Die Wiederherstellung muß vielmehr, schon um diesem Uebelstande vorzubeugen, als Verneinung der Verneinung des einst vorhandenen, christlichen Lebens, oder, falls diese negative Fassung etwas Geziertes haben sollte, als eine Erneuerung des christlichen Lebens (Tit. III., 5; Ephes. IV., 23; Röm. VI., 4) begriffen werden, welche mit der Wiedergeburt (Joh. III., 5) so ziemlich zusammenfällt[1]). Die

[1]) Die moralische Wiedergeburt „enthält nach der Meinung Marheineke's a. a. O., S. 265 „die Momente der Bekehrung, Buße und Besserung." Allein Bekehrung und Besserung sind so wenig bloße Momente der moralischen oder besser: der ethischen Wiedergeburt, daß sie in ihrem Wesen mit der Wiedergeburt einerlei sind. Es ist eine unbefugte Schmälerung des Umfangs wie der Bekehrung, so der Besserung, wenn die Bekehrung bloß als das erste, die Besserung als das dritte Moment, oder, wie Marheineke S. 269 äußert, als „die Vollendung der Wiedergeburt" bestimmt wird. Nur so viel ist zuzugeben, daß die ethisch-religiöse Umwandlung des Menschen, welche durch diese drei Worte ausgedrückt wird, durch Wiedergeburt mehr als eine solche, die von dem heiligen Geiste Gottes ihren Ausgangspunkt nimmt, Joh. III., 5, durch Bekehrung und Besserung mehr als eine solche, deren Ursächlichkeit der Mensch ist, dargestellt wird, vgl. das ἐπιστρέψατε, 1. Thessal. I., 9. Was endlich die Buße anlangt, so hat sie nach Marheineke's Ansicht S. 268 „an diesem Bewußtseyn" (d. h. an dem Bewußtseyn bestimmter und besonderer Sünden,) „an der Reue und dem Leid der Sünde — ihren nächsten bestimmten Inhalt." Das Wort: nächsten ist zu betonen; denn Marheineke behauptet S. 269, daß der „Entschluß zur Tilgung des Bösen, der Abscheu gegen die Sünde — noch in die Buße selbst" falle. Indeß können alle diese Handlungen, da sie nicht Strafe sind, unmöglich den Gesammtinhalt der Buße bilden, welche ihrer Natur nach

Wiederherstellung ist bloße Einbildung, falls sie nicht jene Verneinung der Verneinung des christlichen Lebens oder diese Erneuerung ist. Die Wiederherstellung hat nun, möge sie bloße Reform, möge sie gar Revolution sein, den Geist des Menschen, sofern der Geist Wille des Menschen und der Wille von dem heiligen Gottesgeiste durchdrungen ist, zum Ausgangspunkte; doch bei der Einheit, die in dem Menschen zwischen seinem Geiste und seinem Leibe stattfindet, kann es nicht fehlen, daß, sobald das christliche Leben im Geiste des Menschen wiederhergestellt ist, der Leib heilsame Einflüsse von dieser Thatsache erfährt. Seine ruhige Entwickelung wird durch dieselbe gefördert, während diese Entwickelung früherhin, als der Menschengeist in dem unchristlichen Leben sich bewegte, durch dasselbe namentlich dann, wenn es die Form der Wollust hatte, wesentlich gestört wurde.

Die Wiederherstellung des christlichen Lebens ist selten eine plötzliche, gewöhnlich eine allmähliche. Um so eher läßt sie sich fassen einmal als Vorsatz, zum Andern als Ausprägung im Sein. Der Vorsatz, das christliche Leben wiederherzustellen, ist erst in dem Falle der rechte, daß er die Ausprägung der Wiederherstellung im Sein zu seiner Folge hat. Und andrerseits kommt die Ausprägung lediglich dann zu voller Wirklichkeit, wenn sie von dem kräftigen und unerschütterlichen Vorsatz ihren Ausgangspunkt nimmt. Beiden Gestaltungen der Wiederherstellung geht aber die durch den heiligen Geist gewirkte, gottwohlgefällige Traurigkeit des Menschen über seine Verneinung des christlichen Lebens, deren Schändlichkeit die Traurigkeit begreiflich genug macht, voraus, und zwar nicht dermaßen, daß sie, sobald es zum Vorsatz und zur Ausprägung der Wiederherstellung kommt, aufhört, sondern in der Weise, daß ein feiner Zug von Traurigkeit sogar in diese werdenden [1]), aber niemals schlechthin vollkommenen Gestalten der Wiederherstellung sich hineinzieht. Wir müssen daher,

---

eben eine Strafe ist, durch deren Erduldung derjenige Mensch, welcher in seiner Sünde das göttliche, im Evangelio kundgegebene Gesetz des ethischen Lebens eigenmächtig verletzt hat, dem Gesetze eine Genugthuung leistet, kraft welcher die Herrlichkeit des Gesetzes wieder in ihrem Glanze erscheint. Nur dann, wenn man den eigentlichen Sinn des Ausdrucks: Buße ganz im Widerspruch mit dem wahren Sprachgebrauche preisgibt, und der Buße den Inhalt, von welchem Marheineke spricht, zuerkennt, läßt sich dieselbe insonderheit insofern, als sie Entschluß zur Tilgung des Bösen ist, als Moment der Wiedergeburt setzen.

[1]) Das „devenir" wird als „modification, qui se passe dans l'être", von Ott nicht übel begriffen S. 53 der Schrift: Hegel et la philosophie allemande, où exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant et specialement de celui de Hegel.

ehe wir auf die Abhandlung des Vorsatzes und der Ausprägung eingehen, die Traurigkeit zum Gegenstande der Besprechung machen.

Von der gottwohlgefälligen Traurigkeit.

Die Traurigkeit kann als Unlust nur eine Bestimmtheit des Gefühls sein. Sie würde, wäre sie eine Bestimmtheit der Vernunft und des Willens, ihrem Wesen nach nicht mehr Traurigkeit, mithin nicht Unlust sein. Trotzdem steht sie im Zusammenhange zunächst mit der Vernunft, indem sie durch die Einsicht der letzteren nothwendig bedingt ist. Wenn die Vernunft nicht dadurch, daß sie das Leben des sündigen Menschen mit dem christlichen Gesetze der ethischen Freiheit, Jac. I., 25, zusammengehalten hat, zu der Einsicht gelangt, dieses Leben sei an sich unchristlich, für den Menschen entehrend, folglich unweise, so wird die Traurigkeit über ein solches Leben; welche dem Willen Gottes entspricht, 2. Krth. VII., 10, schwerlich im Umfange des Gefühls oder des Gemüthes entstehen. Je gründlicher dagegen jene Einsicht der Vernunft ist, desto eher muß sich vermöge des zwischen Vernunft und Gefühl obwaltenden Wechselverhältnisses die Traurigkeit entwickeln. Die Behauptung des Spinoza, daß die „poenitentia" (welche ihm ist „tristitia concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus"[1]), aus der Vernunft nicht entstehe[2]), entbehrt der gehörigen, von Geisteskunde zeugenden Begründung! Wenn nun Spinoza hinzufügt: „is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est": so mag der Zusatz Wahrheit enthalten in Beziehung auf denjenigen Menschen, dessen Traurigkeit über die böse That so groß ist, daß er völlig in der Traurigkeit aufgeht. Wer dagegen über seine böse That, oder, um allgemeiner zu sprechen, über seinen unchristlichen Wandel in dem Maaße trauert, daß er sich dabei trösten läßt durch den lebendigen Glauben, es werde ihm die göttliche Gnade um Christi willen diesen Wandel verzeihen[3]), der wird, nachdem ihm diese Verzeihung unverdienter

---

[1]) Vgl. ethices part. III., propos. XXVII.

[2]) Ethic. part. IV., prop. LIV.

[3]) Es ist den „Pauperes de Lugduno", d. h. den Anhängern des Peter Waldo eigenthümlich, daß bei ihnen der in Rede stehende Glaube nicht in gebührender Fülle zum Vorschein kommt. Man vergl. das dichterische Erzeugniß Nobla Leyczon, welches aus dem zwölften Jahrhundert stammen soll:

— „l'écriture dit, et nous le pouvons voir,
Que si y en a aucun, qui aime et craigne Jésus-Christ,
Qui ne veuille maudire, ni jurer, ni mentir,
Ni adultérer, ni occire, ni prendre de l'autrui,

Weise wirklich zu Theil geworden, von solcher Dankbarkeit dafür ergriffen, daß er den Vorsatz faßt, ein christliches Leben zu vollziehen, mithin über das doppelte Elend des unchristlichen Wandels und der ihn betreffenden Traurigkeit, welches in ethischer Ohnmacht besteht, hinauskommt. Gerade dieser Vorsatz ist in seiner Entstehung ein schlagender Beweis, daß die fragliche Traurigkeit das rechte Maaß und deßhalb das Gepräge der Gottwohlgefälligkeit habe. So ist überhaupt lediglich diejenige christliche Tugend, welche in sich das ächte Maaß hat, mithin andere Erscheinungen des menschlichen Geistes, wie den Glauben an die Hoheit Jesu, nicht beeinträchtigt, im Besitze des göttlichen Wohlgefallens.

Von dieser Traurigkeit muß diejenige gesondert werden, die den Beifall der Welt hat, welche den Gegensatz gegen Gott bildet, 2. Krth. VII., 10 [1]). Die letztere Traurigkeit bewirkt den Tod, d. h., da der Tod in der Seligkeit seinen Gegensatz a. a. O. hat, das Verderben. Sehr begreiflich! Indem die letztere Traurigkeit den Verlust weltlicher Dinge, z. B. irdischer Reichthümer zum Gegenstande hat, ist sie mit einer gewissen Erbitterung gegen Gott, welcher diesen Verlust zugelassen habe, verbunden und läßt

---

Ni venger soi de les siens ennemis,
Ils disent qu'est Vaudois" u. s. w.

So V. 367 bis 372. Hätten die Anhänger Waldo's die Schrift, welche ihnen bei der Verneinung der römischen Priesterherrschaft so viel galt, indem sie das: „lux lucet in tenebris" als Erkennungszeichen ihrer eignen Richtung besaßen, geistesfrei gelesen: so würden sie aus der Schrift, z. B. aus den Briefen an die Römer und Galater, erkannt haben, daß das in jenen Versen ausgedrückte Ethische nach den Aussprüchen der Schrift nicht ausreicht, dem sündhaften Menschen göttliche Vergebung, d. i. Freisprechung von seinen Sünden zu vermitteln, sollte auch dieses Ethische mit Schmerz über die Sünde zusammenhängen; denn das Ethische leidet an einer gewissen Unvollkommenheit. Die Freisprechung kann, weil sie sich nicht durch dasselbe ganz eigentlich verdienen laßt, nur von dem lebendigen oder thatkräftigen Glauben an Christum, welcher der Begleiter jenes Schmerzes ist und denselben gehörig begrenzt, als Offenbarung der Gnade Gottes frei ergriffen werden. Vgl. über diesen Glauben Böhmer's chr. Dogmatik, Bd. II., S. 259 ff. — Im Uebrigen hat Ant. Monastier, ancien pasteur du canton de Vaud et originaire des vallées vaudoises du Piémont, zu Genf 1847 in 2 Th. veröffentl.: Histoire de l'église vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont jusqu'à nos jours.

[1]) Diese Erklärung der Redeweise: ἡ-τοῦ κόσμου λύπη wird durch die gegenüberstehende Redeform: ἡ-κατὰ Θεὸν λύπη gerechtfertigt und verdient daher den Vorzug vor einer andern Auslegung, nach welcher jene Redeweise hindeutet auf die Traurigkeit, die von der Welt vollzogen wird.

es nicht kommen zu jener Dankbarkeit gegen den Allweisen, die in dem Fassen des Vorsatzes, christlich zu leben, sich zu Tage legt. Je geringer der Werth weltlicher Dinge in den Augen der Lehrer des Urchristenthums ist, desto weniger kann es ihnen in den Sinn kommen, der Traurigkeit über die Einbuße dieser Dinge ihren Beifall zu schenken und damit sich der Welt gleichzustellen.

Der Vorsatz.

Von der Reaction des Menschen gegen seine bisherige sündige Entwickelung behauptet Rothe, sie sei „als die Einheit dieser beiden" (d. h. des Gewissensschmerzes, dann aber auch des Vorsatzes und Versuches der Besserung), „die Reue." Wir können in dieser Behauptung bloß eine Ueberschreitung des rechten Maaßes sehen, weil jene Reaction nur als Gewissensschmerz, versteht sich über die bisherige sündige Entwickelung, Reue ist[1]). Vorsatz und Versuch der Besserung folgen zwar der Reue, welche so ist, wie sie sein soll; sind aber wegen dieser Folge nicht als wesentliche Bestandtheile der Reue, gleich dem Gewissensschmerze, zu setzen.

Dieser Vorsatz, d. h. der Entschluß des Willens, das christliche Leben zu erneuen, darf kein schwacher sein. Denn wenn er schwach, so wird er von der angebornen Neigung des Menschen zum gesetzwidrigen Handeln, welche bei der Traurigkeit über das unchristliche Leben, dem Christusglauben und dem gefaßten Vorsatze nicht ausgerottet, sondern lediglich in dem Menschen zurückgedrängt ist und bei den sich in der Welt darbietenden Gelegenheiten, die Neigung zu befriedigen, mächtig hervortritt, — sehr bald erschüttert. An die Erschütterung jenes Vorsatzes schließt sich leicht ein Preisgeben desselben an, als eines Hemmnisses, die mächtig hervortretende Neigung zu befriedigen, und der Mensch kehrt trotz aller gehabten Traurigkeit über das unchristliche Leben und trotz seines Christusglaubens zu diesem Leben zurück[2]), in

---

[1]) In der Stelle 2. Cor. 7, 8—11, welche von Rothe für seine Behauptung a. a. O. Bd. II., S. 443, Anm. angezogen wird, drückt das ἐλυπήθητε die von den Briefempfängern empfundene Reue aus. Zwar fügt Rothe noch hinzu, J. Müller, die chr. Lehre v. d. Sünde, I., S. 243—246 (2. A.) urgire „sehr richtig — daß das bloße Schuldgefühl und das böse Gewissen nicht schon die Reue" sei, „indem diese nicht eine bloße Bestimmtheit des Bewußtseins, sondern zugleich ein Wollen" sei. Nur Schade, daß Rothe den genügenden Beweis schuldig bleibt für den Satz, daß die Reue das ist, wofür sie von Müller ausgegeben wird.

[2]) Johannes sagt freilich 1. Br. III., 9 von dem aus Gott Erzeugten, daß er nicht Sünde vollziehe, weil der Saame desselben (d. h. der heilige

welchem der Neigung das volle Genüge zu Theil wird: eine Rückkehr, die der schmählichste Undank ist gegen den Gott, welcher in seiner unendlichen Gnade um Christi willen dem Menschen, der mit der Traurigkeit den Glauben zu seinem Herzenstroste verbunden, — die in dem unchristlichen Leben sich offenbarende Sünde vergeben, oder, wie die hergebrachte Wissenschaft des christlichen Glaubens sich ausdrückt, den Menschen gerechtfertigt hatte [1]). Ueberdieß kann es nicht fehlen, daß durch solche Rückkehr die Fähigkeit desselben, ein christliches Leben zu vollbringen, geschmälert wird. Und wenn der apostolische Verfasser des Hebräerbriefes es als unmöglich setzt, diejenigen, die Einmal (durch das Evangelium über die göttlichen Dinge) erleuchtet sind, die himmlische Gabe (der göttlichen Gnade) gekostet haben, des heiligen Geistes theilhaftig geworden, das schöne Wort Gottes und die aus einer (für die Christen) zukünftigen Weltordnung herstammenden Kräfte gekostet haben, in dem Falle, daß sie (von Gott) abgefallen sind [2]), zur Sinnesänderung wieder zu er-

---

Geist Gottes, vgl. in II., 20 das χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου.) in ihm bleibe. Allein der Apostel beschreibt hiermit den aus Gott Erzeugten nach seinem urbildlichen Begriff. Der aus Gott Erzeugte, wie er sich im gewöhnlichen Menschenleben darstellt, vollzieht wirklich Sünde, wenn er sich zum Knechte seines angeerbten Hanges zur Sünde und damit des bösen Geistes oder Dämons, dessen Wirksamkeit den Hang zu ihrem Canale hat, herabwürdigt. Dann bleibt der Saame Gottes, der ja nicht mit dem aus Gott Erzeugten einerlei, sondern wesentlich von ihm verschieden ist, nicht mehr in ihm; der aus Gott Erzeugte hat, soweit er Sünde thut, keinen Anschließungspunkt in sich für das Bleiben des Saamens.

[1]) Die drei Bücher des Venatorius: de virtute christiana und sein an Joh. Haner gerichteter Brief: de sola fide justificante nos in oculis Dei sind zu Nürnberg erschienen, jene 1529, dieser 1534. Beide Erzeugnisse sind von C. Schwarz in einer schätzbaren Abhandlung benutzt worden, welche, überschrieben: „Thomas Venatorius und die ersten Anfänge der protestant. Ethik im Zusammenhange mit der Entwickelung der Rechtfertigungslehre", in den theol. Stud. u. Kritik., Jahrg. 1850, 1. Heft, erschienen ist.

[1]) Sollte dagegen der Verfasser das Unmögliche von dem schlechthin Unmöglichen verstehen: so würde er im Unrecht sein. Sogar solche Abgefallene, welche bei sich den Sohn Gottes von Neuem gekreuzigt, d. h. ihn des Kreuzestodes für würdig erklärt und ihn als einen Betrüger öffentlich dargestellt haben, Hebr. VI., 6, können, weil in ihnen die Willensfreiheit noch vorhanden, durch den in den Gottes- und Christusgläubigen wirksam seienden heiligen Geist, wenn er in jener Willensfreiheit seinen Anschließungspunkt findet, zur Aenderung ihres Sinnes wieder erneuet werden. Und da der Verfasser wohl gewiß nicht Paulus, sondern Barnabas ist: so könnte er um so leichter das Unmögliche auf die eben angegebene Weise verstehen, mithin

neuen: — so hat der Verfasser Recht, vorausgesetzt, daß er ein beziehungsweise Unmögliches, d. h. ein ungemein Schwieriges im Bewußtsein hat, VI., 4. Der Zustand, in welchem sich die zum unchristlichen Leben Zurückgekehrten bewegen, ist als Zustand der Verhärtung weit bedenklicher, als jener Zustand des unchristlichen Lebens, in welchem sie vor ihrem Schmerz über dasselbe, vor ihrem christlichen Glauben und ihrem Vorsatze, das christliche Leben zu vollziehen, sich befanden, und welcher nicht ein Zustand der Verhärtung war. Diesem großen Unglücke kann lediglich dadurch vorgebeugt werden, daß der in Rede stehende Vorsatz kräftig ist, also nicht leicht durch die Erbsündhaftigkeit erschüttert werden kann. Dazu, daß der Vorsatz diese Beschaffenheit erhalte, reicht aber die Thätigkeit des menschlichen Willens nicht aus, weil der Wille von vorn herein durch die Erbsündhaftigkeit geschwächt ist. Vielmehr muß zur Kräftigung des Vorsatzes der heilige Geist, welcher in der Kirche webt und lebt, mit dem Willen wirken. Und Gott versagt, da er unendliche Liebe ist, und diese Mitwirkung seines Geistes dem göttlichen Willen entspricht, den Geist Niemandem, von welchem Gott um die Ertheilung des Geistes zu dem Ende, daß er solche Mitwirkung im Menschen vollziehe, ernstlich und ohne Unterlaß gebeten wird.

Die Ausprägung im Sein.

Die häufige Erscheinung, daß Menschen, welche die Wiederherstellung des christlichen Lebens sich vorgenommen haben, keine Anstalten treffen, dieselbe im Sein, in wirklichen Pflichthandlungen auszuprägen, erklärt sich hinlänglich aus der Trägheit, an welcher die Natur dieser Menschen leidet. Inzwischen ist das willkührliche Hinausschieben der Ausprägung vom Uebel [1]). Zwar geht bei dem Hinausschieben dem Vorsatze als solchem die Wirklichkeit ebensowenig als ein gewisses Verdienst ab; denn er ist eine freie That des Menschen und hat in sich einen ethischen Werth, sollte auch dieser Werth nicht sehr groß sein. Wer den Vorsatz für eine bloße Einbildung, die ohne alles Verdienst sei, ausgibt, läßt

---

im Unrechte sein. Indeß ist in seinem Texte Nichts vorhanden, was den unbefangenen Ausleger nöthigte, solches als gewiß anzunehmen.

[1]) Was Willkühr sei, hat Theod. Waitz ganz gut in seiner Grundlegung der Psychologie angedeutet, welche „nebst einer Anwendung auf das Seelenleben der Thiere, besonders die Instincterscheinungen", zu Hamburg 1846 veröffentlicht ist. Er behauptet S. 141, „daß für denjenigen Psychologie als Wissenschaft ganz unmöglich bleibt, der eine durchgreifende innere Gesetzmäßigkeit leugnet, und sie verdirbt durch ein Princip der Willkühr, die sich von Gesetzen los macht, ohne an irgend ein anderes eigenes Gesetz gebunden zu sein."

ihm keineswegs sein Recht widerfahren. Allein der Mensch entzieht sich dadurch, daß er bei dem Vorsatze die Ausprägung, d. h. die Vollziehung der Wiederherstellung des christlichen Lebens, hinausschiebt, die seligen Empfindungen, die das Ergebniß dieser Ausprägung sein würden, er bleibt eigenmächtig bei dem ersten Anfange der Bekehrung stehen, er verfehlt völlig den Zweck des Vorsatzes, in die thatsächliche Ausprägung der fraglichen Wiederherstellung allmählich überzugehen, und eben damit nicht bloß für den Menschen selbst, sondern auch für die Hausgenossenschaft, das staatliche und kirchliche Gemeinwesen, deren Glied er ist, wahrhaft ersprießlich zu werden [1]). Die rechte Blüthe dieser Formen menschlicher Gemeinschaft ist auch dadurch bedingt, daß diejenigen Persönlichkeiten, welche in diesen Formen sich bewegen, ächt christlich handeln. Den genannten Uebelständen entgeht das menschliche Einzelwesen, wenn es über den gefaßten Vorsatz, das christliche Leben zu erneuen, hinausgeht, so daß das Einzelwesen in dem Sein, welches von wirklichen, pflichtmäßigen Handlungen oder, um kürzer zu sprechen, von Pflichten gebildet wird, die Erneuerung vollzieht. Durch diese Vollziehung wird das Menschliche des Einzelwesens zu seiner vollen Wahrheit, welche in der Christlichkeit besteht, geführt.

Daß wir von Pflichten sprechen, dagegen könnte der Einspruch erhoben werden, es gebe auf dem christlichen Gebiete lediglich Eine Pflicht, nämlich die Wiederherstellung des christlichen Lebens aus der Verneinung seiner Bejahung, oder die Wiedergeburt, welche Joh. III., 3 als Bedingung von dem Geschautwerden des Gottesreiches gesetzt werde. Und wirklich kann die Wiederherstellung, dafern sie nicht bloß in ihrer ganzen Tiefe, sondern auch nach ihrem vollen Umfange aufgefaßt wird, als die Eine Pflicht, d. h. Verbindlichkeit [2]) des Menschenwillens, welche von Gott durch die Gesetzesvorschriften des Evangelii gesetzt ist [3]),

---

[1]) Wer in dem Zustande des unchristlichen Lebens durch liebloses Gebahren seinen Brüdern und ihrem Vermögen namhaften Schaden zugefügt hat, unterläßt natürlich in dem Falle, daß er es bei dem Vorsatze, den Schaden bei den Brüdern wiedergutzumachen, willkührlich sein Bewenden haben läßt, die gebührende Wiedergutmachung des Schadens bei den Brüdern, er entbindet sich von der einzig richtigen Bewährung des Vorsatzes, so daß die Wiederherstellung des christlichen Lebens bei einem solchen Menschen zur leeren Einbildung wird.

[2]) Pflicht ist eigentlich das Geflechtetsein. Aus dieser stofflichen Bedeutung läßt sich die geistige: Verbindlichkeit leicht erklären.

[3]) Ueber die Dignität und Stellung des Pflichtbegriffes in der christlichen Sittenlehre hat Prof. Bruch eine Abhandlung angefertigt, welche in den theol. Stud. u. Kritik., Jahrg. 1848, Hft. III. abgedruckt und zeitgemäß

betrachtet werden. Wer diese Eine Pflicht erfüllt, zeigt sich thatsächlich erkenntlich gegen Gott für die mannigfachen Wohlthaten, die er Seitens der göttlichen Liebe empfangen hat, insonderheit für die geschichtliche Erscheinung des eingebornen Gottessohnes, durch den Glauben an welchen der Mensch des ewigen Lebens, der Seligkeit theilhaftig werden soll, Joh. III., 16. Inzwischen würde der Einspruch unstatthaft sein, da die Eine Pflicht, von welcher die Rede gewesen, keinen Gegensatz gegen die Vielheit der Pflichten bildet, vielmehr von dem freien Willen des Menschen, der in mannigfachen Lebensverhältnissen sich bewegt, dermaßen zu erfüllen ist, daß er die vielen Pflichten erfüllt. Genügt der Wille nicht diesen vielen: so prägt er auch nicht die Eine Pflicht, deren Wesen die Wiederherstellung des christlichen Lebens ist, in der gehörigen Weise aus. Die Eine bleibt in diesem Falle bloßes Gedankending![1]) Und aus dem Gedankendinge, dem kein Handeln des Willens entspricht[2]), erblüht nicht das wahre Heil.

Gerade deßhalb, weil es der Pflichten gar viele gibt[3]), ist es behufs der rechten Uebersicht über dieselben erforderlich, sie in gewisse Ordnungen zu bringen, oder, um besser, d. h. in gegen-

---

ist. In Schleiermacher's christl. Sitte ist dem Pflichtbegriffe diejenige „Dignität und Stellung", auf welche er gegründeten Anspruch hat, leider nicht zu Theil geworden.

[1]) Treffend Hegel: „Man kann von der Pflicht sehr erhaben sprechen und dieses Reden stellt den Menschen höher und macht sein Herz weit, aber wenn es zu keiner Bestimmung fortgeht, wird es zuletzt langweilig: der Geist fordert eine Besonderheit, zu der er berechtigt ist", s. Grundlin. der Philos. des Rechts u. s. w., 2. A., S. 175.

[2]) Nach Rothe a. a. O., I., S. 313 ist „der Begriff des Handelns — der der wesentlich durch ihren materiellen Naturorganismus vermittelten Function der (menschlichen) Persönlichkeit auf die materielle Natur." Diese Begriffsbestimmung hat nicht einen „weiten Umfang", wie Rothe meint, sondern einen viel zu engen; der wahre Begriff des Handelns ist auch der der mittelbaren und unmittelbaren Wirksamkeit der Persönlichkeit auf die Persönlichkeit, und zwar selbst auf die Persönlichkeit, welche begrifflich von dem materiellen Naturorganismus gesondert, d. h. als Selbstbewußtsein (oder Verstand) und Selbstthätigkeit (oder Wille), wie von Rothe geschieht, S. 168, aufgefaßt wird. Die Persönlichkeit handelt, wenn sie, versteht sich mit Hülfe des göttlichen Geistes! sich selbst in Betreff des Wissens und der Tugend weiterbildet.

[3]) Das Lehrstück von dem Widerstreit der Pflichten ist implicite oben besprochen, wo das Lehrstück von dem Widerstreite der einzelnen Vorschriften, die zu dem Gottesgesetze des Evangelii gehören, besprochen ist. Die Pflichten nehmen ihren Ausgangspunkt von diesen Vorschriften.

ständlicher Weise zu sprechen, die Ordnungen, in welchen die Pflichten sich selbst zur Erscheinung bringen, zu erkennen. „Die Pflicht", sagt Marheineke, „entwickelt sich — als eine solche gegen den Leib, die Seele und den Geist" [1]). Allein diese Selbstentwickelung ist nicht gut möglich in einem „System der theologischen Moral", d. h. in einer Wissenschaft von den Lebensbestimmungen des Christenthums; denn diese Lebensbestimmungen haben ihren Urgrund in dem Gotte, welcher in einem eigenthümlichen Verhältniß zu Jesu Christo steht, d. h. der Vater desselben ist, Ephes. I., 3. Diese Selbstentwickelung ist eine von Marheineke gemachte und dem Systeme aufgedrungene Eintheilung der Pflicht, welches, weil es ein System der theologischen Moral oder besser: Ethik ist, gegen die Eintheilung Widerspruch erheben muß [2]). Nun äußert freilich Marheineke von solcher „Abhandlung der Pflichten in Bezug auf den Leib, die Seele, den Geist", in ihr sei „nicht nur die Bewegung nach der Seite des Ich und Du und ebendamit das Wesentliche der Unterscheidung von Selbst- und Nächstenpflichten, sondern auch die Pflicht gegen Gott oder die Religionspflicht mit enthalten." Und die Aeußerung wird begreiflich daraus, daß sich Marheineke'n als die „Kategorien, worauf sich alle Pflichten beziehen, der Leib und das leibliche Leben, die Seele und deren Bildung und der Geist, wie er Mensch und Gott ist", ergeben. Allein da Marheineke'n der Geist „die Substanz des Menschen" ist, „welche sich in ihm nur in Leib und Seele dirimirt und reflectirt" [3]), mithin der Geist nicht der wahre Gott des Christenthums ist, welcher, obschon er die Substanz des Menschen, ja die der ganzen Welt durchdringt, eine von dieser Substanz wesentlich verschiedene, und zwar die schlechthin vollkommene Persönlichkeit ist: so dürfte die Pflicht gegen Gott oder die Religionspflicht, von welcher jener Gelehrte spricht, nicht die Pflicht gegen den wahren Gott des Christenthums oder die wahre Religionspflicht sein, und keinen

---

[1]) Vgl. a. a. O., S. 311, auch S. 72.

[2]) Kant behauptet, s. Metaphys. Anfangsgr. der Tugendlehre, S. 188, „daß die Ethik", welche ihm reine praktische Philosophie der inneren Gesetzgebung ist, „sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten erweitern könne." Doch daß die Ethik sich über diese engen Grenzen erweitern, d. h. jenes ethische Verhältniß, welches „zwischen Gott und dem Menschen" obwaltet, bis auf einen gewissen Grad begreifen könne, erhellt daraus, weil die Ethik, die bei Kant natürlich die philosophische ist, von der Vernunft durchdrungen, die Vernunft aber, soweit sie gesund, das Vermögen ist, Gott und dieses ethische Verhältniß bis auf einen gewissen Grad zu begreifen.

[3]) Vgl. Marheineke S. 72, S. 439.

Bestandtheil der theologischen Ethik bilden. Doch gesetzt, Marheineke hätte auch hier die Pflicht gegen den wahren Gott im Bewußtsein, indem er überhaupt die Pflicht als Pflichten in Bezug auf den Leib, die Seele und den Geist abhandelt, so ist er doch darin auf falscher Fährte begriffen, daß er nicht sämmtliche Pflichten explicite als Pflichten gegen Gott abhandelt, da sie alle für den Willen des Menschen als Verbindlichkeiten von Gott vermittelst des Gesetzes seines Evangelii ausgesprochen sind [1]). Marheineke selbst bemerkt einmal [2]): „Er" (d. h. nach dem Vorhergehenden: der Mensch in seinem Gewissen,) „sieht wahrhaftig seine Pflichten als durch Gott bestimmt, nicht für nur so zu sagen göttliche (praecepta tanquam divina) an, sondern als solche, in denen er sich auf Gott zu beziehen habe, ohne die er auch keine Pflicht haben würde gegen sich selbst und Andere." — Indeß wollen wir damit, daß wir alle Pflichten als Pflichten gegen Gott bestimmen, nicht in Abrede sein, daß dieselben in gewissen Ordnungen zur Erscheinung kommen. Die einen von diesen Pflichten stellen sich als unmittelbare Pflichten gegen Gott, die andern stellen sich als mittelbare, d. h. als solche dar, welche von dem Willen des Christen mit Bezugnahme auf endliche Persönlichkeiten und unpersönliche Dinge zur Verherrlichung Gottes erfüllt werden. Möge der Christ, gefaßt als Wille, unmittelbare oder mittelbare Pflichten gegen Gott vollziehen, — er vollzieht damit Pflichten gegen Gott und ist in der Vollziehung Gotte geweiht, d. h. ein Priester Gottes, 1. Ptr. II., 9. Nur ist der Christ nicht ein solcher Priester Gottes, wie es der tugendhafte Israelit ist. Der Christ ist ein Priester Gottes, wie derselbe sich in dem geschichtlichen Christus vollkommen geoffenbart hat, der Israelit ist ein Priester Gottes, wie derselbe sich durch Moses und die Propheten beziehungsweise kund gethan.

---

[1]) Es ist für die Religion der Zukunft, welche von Friedr. Feuerbach besprochen wird, bezeichnend, daß mit dem Satze: „Der Wille des Menschen geschehe!" „das höchste Gesetz, der eigenste Wille, die Seele" dieser Religion, s. Hft. III., S. 9, ausgesprochen ist. Sofern mit jenem Satze zu verstehen gegeben wird, daß der Wille des übermenschlichen Wesens, welches Gott ist, nicht geschehen solle, ist mit dem Satze das wesentlich Irreligiöse der „Religion der Zukunft" ausgesprochen. Wäre diese Religion wahrhaft religiös: so würde sie darauf dringen, daß der Wille des übermenschlichen Wesens geschehe und der Wille des Menschen lediglich so weit, als er mit dem Willen des übermenschlichen Wesens in Einklang, also gut ist. Der Wille des Menschen ist ja in manchen Trieben ohne diesen Einklang, d. h. böse.

[2]) S. 71.

Die Pflichten gegen Gott, soweit sie unmittelbare.

Sämmtliche Pflichten dieser Art treffen darin zusammen, daß sie in dem Christen, dessen Wille diese Pflichten zu erfüllen hat, die rechte Erkenntniß Gottes voraussetzen. Ist der Christ von dieser Erkenntniß entblößt, ist für ihn Gott ein schlechthin dunkles Wesen und so gut wie gar nicht vorhanden: so kann von Pflichten, die er als Wille gegen Gott zu vollziehen habe, nicht wohl die Rede sein [1]. Indeß taucht bei dieser Einerleiheit der Voraussetzung ein Unterschied in den Pflichten auf. Die einen betreffen den Willen, sofern derselbe mehr ein im Christen verborgener, die andern beziehen sich auf den Willen, wiefern dieser mehr ein nach Außen hin zur Erscheinung kommender ist. Die Erfüllung der Pflichten letzterer Art kann ein Beweis sein, daß die Pflichten der ersteren Art vollzogen werden. Aus diesen allgemeinen Vorbemerkungen über die unmittelbaren Pflichten gegen Gott wird klar, wie das Lehrstück, welches dieselben zu Gegenständen hat, von uns, indem es von uns behandelt wird, besondert werden muß.

Von der Voraussetzung.

Unter der Erkenntniß, deren Gegenstand Gott ist, könnte man sich die eigentlich wissenschaftliche denken, deren Eigenthümlichkeit systematische Haltung ist in Verbindung mit dialektischer Ausprägung. Inzwischen würde solche Auffassung der Erkenntniß in dem vorliegenden Gedankenzusammenhange ziemlich verfehlt sein. Zwar ist die Erkenntniß Gottes als Wissenschaft, *ἐπιστήμη*, wie Platon sich ausdrückt [2], — unbedingtes Erforderniß für den Theologen, welcher der großen Anhängerschaft Jesu dadurch förderlich zu werden wünscht, daß er das Christenthum, welches die Religion dieser Anhängerschaft bildet, den Anfeindungen des leeren Verstandes und des blinden Gefühls gegenüber als gegenständliche Vernunft darstellt, somit rechtfertigt und sicherstellt [3]. Diese

---

[1]) Als „*κυριώτατον τῆς εὐσεβείας*“ wird von Epictet, c. 31 enchirid. gesetzt das „*ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ θεῶν ἔχειν, ὡς ὄντων.*“ Die Bestimmung enthält bei allem Falschen einen Bestandtheil beachtungswerther Wahrheit.

[2]) Vgl. lib. VII. der platon. Politc., p. 533, wo zugleich die *διάνοια* und *νόησις* genannt werden.

[3]) Ausschreitungen der Wissenschaft, wie sie sich auf der linken Seite der hegel'schen Schule, z. B. bei Strauß, herausstellen, dürfen nicht von dem frommen Unverstand zur Herabsetzung maaßvoller Wissenschaft benutzt werden.

herrliche Aufgabe vermag der Theologe nicht zu lösen, wenn er von derjenigen Gotteserkenntniß, die mit der Wissenschaft zusammenfällt, entblößt und lediglich mit einer Masse kirchengeschichtlicher, exegetischer und kritischer Kenntnisse ausgestattet ist. Kann er aber jene Aufgabe nicht lösen: so bleibt er hinter seiner Idee weit zurück: ein Vorwurf, der sich Männern, wie dem Origenes, Anselm von Canterbury, Calvin, Daub nicht mit Recht machen läßt. Indeß ist die Erkenntniß Gottes, welche Wissenschaft ist, für die Christen als Mitglieder der Kirche so wenig zur Erfüllung von Pflichten gegen Gott erforderlich, daß Christen diese Pflichten auch dann erfüllen können, wenn sie in der einfachen Weise des Evangelii, die das Gepräge der Unmittelbarkeit hat, Gott erkannt haben als denjenigen, dessen nicht bloß oberherrlicher, sondern auch väterlicher Wille den Menschen durch das von dem Menschensohn verkündete Gesetz eine reiche Fülle des Heils gespendet hat. Den Beweis für diese Behauptung liefern zahlreiche Christen der beiden ersten Jahrhunderte, welche lediglich die einfache, vom Evangelio empfohlene Gotteserkenntniß, Koloss. I., 9, zum Besitzthume hatten und den in Rede stehenden Pflichten mit rühmlicher Treue, selbst unter den Martern, die von wüthenden Heiden und Juden ihren Ausgangspunkt nahmen, genügten. Wäre das Vollbringen dieser Pflichten gegen Gott bedingt durch eine Gotteserkenntniß, die Wissenschaft ist: so würden bei Weitem die meisten Bekenner des Menschensohnes, welchen auf dem Standpunkte ihrer geistigen Entwickelung die Fähigkeit zu solcher Erkenntniß abgeht, diese Erkenntniß und damit die Ausführung der genannten Pflichten entbehren müssen. — Auf der andern Seite müssen wir uns gegen die Ansicht erklären, daß die Erkenntniß Gottes lediglich in einer Meinung, δόξα, wie Platon sagt[1]), über das höchste Wesen bestehe. Das Wesentliche der Meinung ist ein solches Verhältniß des menschlichen Denkens zu dem gedachten Gegenstande, bei welchem das Mein, also das Persönliche, vorwiegt, der Gegenstand zurücktritt, dergestalt, daß das Denken über den Gegenstand ein ungewisses, also schwankendes ist. Wenn nun Jesus bei Joh. XVII., 3 die Erkenntniß des Einen wahren Gottes, wie des Christus, welchen Gott als Vater gesendet habe, für das ewige Leben, d. h. natürlich für die Vermittelung derjenigen Selbstbewegung im Dasein erklärt, die als Seligkeit kein Ende hat: so kann diese Erkenntniß unmöglich bloße Meinung sein; denn die Meinung ist bei der Un-

[1]) A. a. O. Leider rechnet der große Philosoph nicht bloß die εἰκασία, d. h. die Vermuthung, sondern auch die πίστις zu der δόξα, und zeigt damit seine beziehungweise Entfernung von dem Christenthume, welches auf die πίστις so Viel gibt.

sicherheit und dem Schwanken, welches ihr eignet, nicht eine solche Vermittelung. Ja wenn die Erkenntniß Gottes selbst, sowie Jesu Christi, in welchem der verborgene Gott zur lichten Erscheinung kommt, schon darum, weil diese Erkenntniß ewiges Leben in dem angegebenen Sinne ist, Pflicht des Christen ist: so kann die Erkenntniß nicht bloße Meinung sein; eine Meinung ist bei ihrer Unvollkommenheit im Fürwahrhalten nimmermehr Pflicht. Die richtige Bestimmung des Wesens der Erkenntniß liegt in der Mitte zwischen den beiden Bestimmungen, welche in dem Obigen von uns bekämpft sind. Die Erkenntniß ist diejenige Stellung des menschlichen Denkens zu dem vollkommenen, in Christo offenbaren [1]) Geiste, bei welcher das Denken die gründliche und gewisse Einsicht in das Wesen dieses Geistes ist. Diese Erkenntniß begeistert den Willen des Christen zu freier Anbetung des Christengottes, deren naturwüchsiges Ergebniß die Seligkeit des Gefühls. Und diese Begeisterung ist das Wahrzeichen, es sei die Erkenntniß so beschaffen, wie sie auf dem Felde des Christenthumes beschaffen sein soll.

Was das Glauben anlangt, so liegt dasselbe nach der Behauptung Marheineke's „allem wahren Erkennen — zum Grunde.“ Und die Behauptung ist richtig, wenn der Glaube von Marheineke als „die freie Anerkennung, durch welche der menschliche und geschaffene Geist erst ein freies Verhältniß gewinne zum absoluten und unerschaffenen Geist, in welchem Verhältniß es erst zum Erkennen kommen könne“, gefaßt, das wahre Erkennen dagegen als das wissenschaftliche begriffen wird. Daß „für den, der erkennen will, — das Glauben die nothwendige Pflicht und unumgängliche Bedingung ist“, „dieß ist“, wie Marheineke äußert, „die Wahrheit des Anselmischen: „credo, ut intelligam“ [2]). Indeß ist nicht minder richtig die Behauptung, daß das Glauben in der Erkenntniß einen Bestandtheil besitzt, dafern das Glauben als geistige Einheit der Erkenntniß Gottes und des infolge derselben auf Gott gesetzten Vertrauens, die Erkenntniß aber als das zwischen Wissenschaft und Meinung in der Mitte Liegende begriffen wird. Hat das Glauben nicht die Erkenntniß zu seinem wesentlichen Bestandtheile: so ist es ein dunkles, der sogenannte

---

[1]) Daub, Syst. der theol. Mor., Th. II., Abth. 2, S. 131 ff., irrt in der „Vorstellung — von Gott dem Sohne.“ Es zeugt von der Feinheit des Evangelii, daß es diese Vorstellung, die dem Setzen der Dreigötterei förderlich ist, nirgends ausspricht, und bloß die Vorstellung von einem Sohne Gottes mittheilt, Matth. III., 17. Des Sohnes ewiger Urgrund ist der Vater.

[2]) Marheineke a. a. O., S. 587. Vgl. Sailer's Handb. der chr. Mor., Bd. II., S. 392.

Köhlerglaube. Wie unwürdig der Köhlerglaube aber für den Anhänger Christi sei, welchem der λόγος, das Wort, d. h. die persönliche Einheit des göttlichen Lichtes und Lebens, dergestalt einwohnt, daß Johannes sagen kann, das Wort sei Fleisch geworden, Evang. I., 1 ff. — das liegt schon für ein gewöhnliches Denken klar zu Tage. Wenn Jesus bei Marc. XVI., 16 sagt, derjenige, der geglaubt habe und getauft sei, werde beseligt werden: so braucht man bloß seine auf die Erkenntniß Gottes und seines Gesandten bezügliche Aeußerung, Joh. XVII., 3, zu vernehmen, um sich davon zu überzeugen, daß für Jesum in dem Glauben die Erkenntniß aufgehoben ist.

Wenn der menschliche Verstand sich von der Vernunft eigenmächtig geschieden hat: so ist es unmöglich, daß er Gottes Sein und Wesen in der Natur und im Geiste, deren Einheit das Weltganze ist, erkennt; nur die Vernunft, welche natürlich auch den Verstand, wie die übrigen Vermögen der menschlichen Seele durchdringen soll und will, ist die Macht, Sein und Wesen Gottes, versteht sich unter dem Beistande seines heiligen Geistes, zu erkennen. Der bloße Verstand erklärt die Erkenntniß des göttlichen Seins und Wesens, indem er die von der Vernunft und dem Evangelio für die Erkenntniß dargebotenen Gründe nicht stichhaltig findet, für eine luftige Einbildung blühender Phantasie. Die traurige Folge davon ist, daß der Wille des bloß verständigen Menschen sich nicht zum lebendigen Vertrauen auf den wahren Gott erhebt. Wo aber jene Erkenntniß und dieses Vertrauen fehlen, da ist der religiöse Unglaube (vgl. das ἀπιστεῖν, Marc. XVI., 16,) eingetreten [1], der, falls sein Wesen mit dem Wesen des religiösen Aberglaubens unbefangen verglichen wird, bedenklicher erscheint, als der Aberglaube. Der Unglaube ist als solcher entblößt von allem Glauben an Gott als an den Geist, welcher, wie er unbedingt vollkommen, so von der Welt, in welcher er ist, verschieden ist [2]. Der Aberglaube dagegen schließt

[1] Es ist für den älteren Fichte bezeichnend, daß er, handelnd von „solchen, die keine Pflicht anerkennen und achten", sagt: „Dies allein ist der wahre Unglaube", Syst. der Sittenlehre u. s. w., S. 476. Verfehlt genug! Keine Pflicht anerkennen und achten ist sündigen.

[2] Wohl spricht auch Fr. Feuerbach in seiner Relig. der Zukunft von Gott. Doch daß dieser Gott nicht der wahre ist, wie wir ihn oben im Texte beschrieben haben, erhellt aus zahlreichen Stellen jener Schrift. So sagt Feuerbach, Hft. I., S. 15: „Der Mensch allein ist und sei unser Gott, unser Vater, — unser Erlöser, — das A und O unsers staatsbürgerlichen und sittlichen, unsers öffentlichen und häuslichen Lebens und Strebens." Indeß wird, wer das am Menschen, (möge er als Einzelwesen, möge er als Gattung aufgefaßt werden!) haftende Unvollkommene wahrgenommen

den Glauben an Gott, obwohl dermaßen in sich, daß dieser Glaube in unevangelischer Weise gestaltet, mit fremdartigen Bestandtheilen versetzt, kurz ein Zuviel ist [1]: eine Erscheinung, welche aus dem Umstande sich erklärt, daß das von dem hellen Lichte der gesunden Vernunft entblößte, mithin blinde Gefühl die Macht ist, welche den abergläubigen Menschen beseelt und bestimmt. Der Unglaube würde nicht Unglaube sein, wenn er nicht allen Glaubens baar und ledig, der Aberglaube würde nicht Aberglaube sein, wenn er nicht ein durch schlechte Zusätze entstelltes Glauben, eine superstitio wäre. Die persönliche Möglichkeit, daß der Mensch den in Christo wohnenden Gott frei erkennt, infolge dieser Erkenntniß aber zum Gottvertrauen, mithin zu dem Gottesglauben gelangt, liegt darin, daß der Mensch, falls ihm das von diesem Gotte, weil von seinem Reiche, handelnde Evangelium, Matth. IV., 13, gepredigt wird, mit seiner Vernunft aufmerkt, und durch das Evangelium, welches eine Kraft Gottes, Röm. I., 16, mithin heiliger Geist ist, sich erleuchten läßt. Daß diese Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht, kann durch den Unglauben und den Aberglauben, beide nach ihren intellectuellen Bestandtheilen gefaßt, verhindert werden; indeß sind die Hindernisse keineswegs unüberwindlich, dafern der Verstand in das Dienstverhältniß der Vernunft gestellt wird, die Zweifel des Verstandes aber gegen den Unglauben und den Aberglauben kühn erhoben und durch die Zweifel Unglaube und Aberglaube wesentlich erschüttert werden [2]. Solche Zweifel haben das Gepräge voller Berechtigung

---

hat, sich hüten, den Menschen in der Manier Feuerbach's zu vergöttern und damit den schmählichen Rückschritt aus dem Christenthum in das Heidenthum, welches durch jenes längst überwunden ist, zu machen. Der Mensch kommt nur dadurch, daß er mit dem wahren Gotte, der übermenschlich ist, in freie Verbindung tritt, über jenes Unvollkommene einigermaßen hinaus.

[1]) Von dem Wesen des Unglaubens und des Aberglaubens sind die Wirkungen dieser falschen Gestalten des Glaubens sorgfältig zu unterscheiden. In den Wirkungen können dieselben um so eher so ziemlich gleich erscheinen, als die Möglichkeit gegeben ist, daß beiden der Fanatismus, dessen Natur religiöse Schwärmerei ist, sich anschließt. Der fanatische Unglaube, welcher in der ersten französischen Staatsumwälzung zur Erscheinung kam, hat ebenso Tausende von Menschen gemordet, wie der fanatische Aberglaube, der das Beseelende der spanischen Inquisition bildete.

[2]) Es ist nicht wohlgethan, daß manche strenggläubige Christen in ihrem Eifer für die christliche Religion die in der Gegenwart auftauchende, maaßlose Sucht, an der Wahrheit, d. h. Göttlichkeit dieser Religion zu zweifeln, lediglich verdammen. Zwar ist diese Zweifelsucht eine gefährliche Neigung des menschlichen Geistes, sofern sie die schlechthinnige Verwerfung jener Wahrheit leicht zur Folge haben kann. Indeß ist das Verdammen der

auf dem Gebiete der christlichen Religion und Kirche. Insbesondere würde die wichtige Pflicht des Menschen, Gott wirklich zu erkennen, keinen vernünftigen Sinn haben[1]), wenn die Möglichkeit dieser Erkenntniß nicht vorhanden wäre. Daß nun die Gotteserkenntniß, mithin auch der Glaube, soweit er von der Gotteserkenntniß gebildet wird, Pflicht ist, wird nicht bloß daraus offenbar, weil diese Erkenntniß das thatsächliche Hinzutreten des Menschen zu Gott in Christo, welches zu der Anbetung dieses Gottes in Geist und Wahrheit gehört (vgl. Hebr. XI., 6 mit Joh. IV., 23), unstreitig bedingt, sondern auch daraus, weil die Erkenntniß in sich bedeutenden Werth hat. Ohne die Erkenntniß ist jenes thatsächliche Hinzutreten zu Gott in Christo nicht möglich, und es gebricht dem Menschen, der es nicht bis zu ihr gebracht hat, an einem bedeutenden Werthe.

Die unmittelbaren Pflichten gegen Gott, welche der Wille hat, sofern er mehr ein verborgener ist.

Obzwar alle diese Pflichten sich auf die Liebe beziehen, welche sich geraden Weges (oder direct) zu Gott als ihrem Gegenstande

---

Zweifelsucht nichts weniger, als eine Heilung solcher Personen, die an der Zweifelsucht leiden. Das Verdammen dient oft dazu, diesen Personen nicht bloß gegen den strengen Glauben, sondern auch gegen den gemäßigten, Widerwillen einzuflößen. Der Christ, der zum Besten seiner Religion solches Unheil nicht herbeiführen will, hat allerdings die maaßlose Zweifelsucht an ihrer Wahrheit zu bekämpfen; aber mit vernünftigen Gründen, und dergestalt, daß er als Beziehungspunkte der Zweifel Unglauben und Aberglauben bestimmt: ein solches Verfahren beurkundet Lebensweisheit! — Im Uebrigen findet sich Treffliches über die Sceptiker in einem den Fortschritt der Moralphilosophie angehenden Aufsatze, welcher zu den philosophischen gehört, die den ersten Band bilden von The Miscellaneous Works of the right honourable Sir James Mackintosh, welche der Sohn dieses Schotten in 3 Bdn., London, 1846, ed. hat.

[1]) Wir sind einverstanden mit dem Ausspruche des Lactantius: „Si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere velis, jam non defendetur illa, sed polluetur atque violabitur. Nihil est enim tam voluntarium, quam religio", lib. V. divin. instit, c. 19. Indeß das Freiwillige der Religion, also auch der Erkenntniß Gottes, die nebst dem Leben des Willens und des Gefühls in Gott zum Wesentlichen der Religion gehört, wird dadurch nicht verletzt, wenn die Religion für ethische Verbindlichkeit, d. h. Pflicht des menschlichen Einzelwesens in der Wissenschaft erklärt wird. Bei solcher Erklärung bleibt es, weil ethische Verbindlichkeit keineswegs mit der eisernen und unwiderstehlichen Nothwendigkeit des Naturgebietes einerlei ist, dem freien Willen des Menschen überlassen, sich die Religion anzueignen oder

hinwendet, so läßt sich doch die Liebe einmal nach ihrem eigentlichen Wesen, zum Andern nach ihren in dem Christen sich entfaltenden Wirkungen betrachten. Wohl offenbart sich das Wesen der Liebe vortrefflich in ihren Wirkungen, die natürlich ethischer Art sind; aber durch diese Thatsache werden Wesen und Wirkungen keineswegs als einerlei gesetzt.

Die Liebe zu Gott nach ihrem Wesen.

Unglaube und Aberglaube sind, wie aus dem Gesagten klar wird, betrübende Bestimmtheiten des menschlichen Geistes; doch wo möglich betrübender ist diejenige Bestimmtheit desselben, bei welcher der Geist sich um den Gott Jesu Christi so wenig kümmert, daß er Sein und Wesen dieses Gottes völlig dahingestellt sein läßt. Im Unglauben und Aberglauben legt sich eine gewisse Thätigkeit des Geistes zu Tage. Ohne diese Thätigkeit würde er weder ungläubig sein, noch abergläubig. Von der Thätigkeit findet sich dagegen keine Spur in derjenigen Bestimmtheit, welche betrübender ist, als Unglaube und Aberglaube, in der Theilnahmslosigkeit an Gott, bei welcher der Geist weder kalt noch warm, Offenb. Joh. III., 15. Diese Theilnahmslosigkeit wird daraus begreiflich, daß er in das Weltliche, sofern es den Gegensatz gegen das Reich Gottes, also auch gegen Gott bildet, tief verwickelt, und dabei von einer Meinung geleitet ist, in welcher die Gottesgelahrtheit des leeren Verstandes und die des blinden Gefühls merkwürdiger Weise zusammentreffen, das Erkennen des Seins und Wesens Gottes nämlich sei, soweit dieses Erkennen wissenschaftliche Haltung hat, unmöglich. Andrerseits bleibt solche Theilnahmslosigkeit nach göttlicher Weltordnung nicht ungestraft; sie wird das Hinderniß, daß der Geist, in welchem sie Wurzel geschlagen, jenes ewig seligen Lebens theilhaftig wird, dessen persönlicher Ausgangspunkt eine Erkenntniß des wahren Gottes ist, welche zur Vermittelung der freien Liebe zu demselben wird. Es kann nicht wohl geschehen, daß, wer Gott im Allgemeinen als die durchaus vollendete Persönlichkeit und insbesondere als die unendliche, namentlich in Christo offenbare Liebe zu der Menschheit vernünftig erkannt hat, Gott nicht auf ehrfurchtsvolle Weise wiederlieben sollte. Vernunft und freier Wille stehen im Wechselverhältnisse zu einander. Derjenige Mensch, der den liebenden Gott nicht wiederliebt, zeigt einen traurigen Mangel an Erkenntlichkeit gegen Gott.

---

nicht anzueignen. Die Religion, gefaßt als Besitzthum des Menschen, hat erst dann rechten Werth, wenn er dieselbe, indem sie als Verbindlichkeit auftrat, sich durchaus frei angeeignet hat.

„Mentis amor intellectualis erga Deum", sagt Spinoza, „est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat" [1]). Doch zunächst ist es verfehlt, von der Liebe der mens, d. h. der verständigen Erkenntnißkraft, zu Gott zu sprechen, da dieselbe nicht zu lieben vermag. Es ist bloß der Wille, der zu lieben im Stande. Der Wille des menschlichen Einzelwesens liebt Gott, indem er sich, ohne daß er aufhört Wille zu sein, an den vollkommenen Geist, von dessen herrlicher Bestimmtheit sich die vernünftige Erkenntnißkraft des Einzelwesens überzeugt hat, in freundlicher Weise dergestalt hingibt, daß er die im Evangelio Jesu Christi enthüllten Gebote dieses Geistes frei vollzieht, 1. Joh. Br. II., 5; V., 3. Wo der Wille sich nicht auf diese Art hingibt, da findet natürlich auch keine Liebe zu Gott statt [2]). Nun könnte freilich vom spinozistischen Denkstandpunkte aus gesagt werden, mens und voluntas (Wille) seien dasselbe [3]). Allein eine solche Behauptung wäre eine unverständige Vermischung zweier Seiten oder Erschei-

---

[1]) Vgl. ethic., P. V., propos. XXXVI.

[2]) In Fichte's Anweis. zum sel. Leben wird die Liebe S. 240 als „Affect des Seyns" ungenügend genug beschrieben, falls unter: Affect ein bloßes Gefühl nach dem hergebrachten Sprachgebrauche verstanden wird. Die Liebe ist über den bloßen Affect des Seins, — (nach Spinoza a. a. O., P. III., propos. XIII. Schol. ist „amor nihil aliud, — quam laetitia concomitante idea causae externae"! —) hinaus, weil sie Affection, d. h. Bestimmtheit des daseienden Willens ist; der Affect, begriffen als Gefühl, insonderheit der Freude über den geliebten Gegenstand, stellt sich vielmehr als naturwüchsiges Ergebniß der Liebe dar. Am wenigsten ist aber die Liebe ein solcher Affect des Seins, „durch den", wie Fichte meint, „das gewesene Ich in das reine, göttliche Dasein hineinfällt"; in der ächten Liebe strebt das Ich, begriffen als Wille, dergestalt, daß es noch ein Fürsichsein besitzt, nach der Einheit mit Gott, welcher gleichfalls ein Fürsichsein besitzt. Sonst hat die Liebe den Stempel des Unnatürlichen, mithin Unächten. Zwar sagt Fichte: „Sobald sich der Mensch rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt Gott allein übrig und ist Alles in Allem." Doch jene Vernichtung ist wenigstens in Beziehung auf den Geist des Menschen eine Unmöglichkeit; der Geist kann, weil er göttlicher Art, Ap.-Gesch. XVII., 28, von dem Menschen nicht vernichtet werden. Somit kann auch nicht Gott allein übrig bleiben und dermaßen Alles in Allem sein, daß das letztere Null ist.

[3]) Es heißt ethic. P. II., propos. XLVIII.: „mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum."

nungsformen des menschlichen Geistes, die ihrer Beschaffenheit nach von einander verschieden sind. Durch eine derartige Vermischung wird kein Licht über das eigentliche Wesen des Geistes verbreitet. — Ferner ist es eine Einseitigkeit, die Liebe gegen Gott lediglich als eine „intellectuale" zu bezeichnen; die Liebe ist, dafern sie so ist, wie sie sein soll, nicht bloß eine „intellectuale", d. h. eine solche, die in der Erkenntniß der unbedingten Liebenswürdigkeit des Gottes Jesu Christi ihren Antrieb besitzt [1]); sondern auch eine ethische, Joh. a. a. O. Geht der Liebe das ethische Gepräge ab: so ist sie nicht von derjenigen Beschaffenheit, von welcher sie sein soll, sie ist keine christliche. Jesus erklärt ausdrücklich, daß derjenige, der seine Gebote habe und beobachte, ihn liebe, Joh. XIV., 21, mithin, da Jesus in dem Vater ist, V. 20, auch den Vater. Eine Liebe aber, die nicht von derjenigen Beschaffenheit ist, von welcher sie sein soll, ist auch nicht durchaus vernünftig. — Den größesten Anstoß nimmt endlich das besonnene Denken an dem Satze Spinoza's, daß die intellectuale Liebe der „mens" gegen Gott ein Theil sei der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selber liebt. Zwar kann man sich in dem Falle mit dem Satze vereinbaren, wenn der menschliche Verstand als Theil des göttlichen Wesens gilt [2]), wie

---

[1]) Hiermit soll nicht in Abrede gezogen werden, daß die Liebe auch andere Antriebe haben könne und dürfe. So kann und darf der Wunsch des Menschen, für die Liebe zu Gott von Gott belohnt zu werden mit der Seligkeit, welche aus der Liebe nach göttlicher Ordnung fließt, ein Antrieb zu der Liebe werden, ohne daß diese dadurch ihre Reinheit einbüßt. Allerdings ist der Wunsch selbstsüchtiger Natur; doch die selbstsüchtige Natur des Wunsches ist deswegen ethisch rein, weil sie keine gottentfremdete ist, vielmehr in einem solchen Zusammenhange steht mit Gott, bei welchem Gott verherrlicht wird. Gott erscheint bei jenem Wunsche des Menschen nicht bloß als der Quellpunkt des Lohns für die Liebe zu ihm, sondern, da die Seligkeit in der Freude an Gott besteht, auch als der persönliche Gegenstand, in Gemeinschaft mit welchem die Seligkeit, d. h. eben der Lohn, genossen wird. Diejenige Gottesgelahrtheit des Gefühls, welche die durch den Wunsch nach Lohn vermittelte Liebe zu Gott für unrein ausgibt, ist, wiewohl diese Gottesgelahrtheit von Fenelon vertreten wird, (vgl. dessen explicat. des maxim. des saints sur la vie inter.,) über die wahre Beschaffenheit so des Wunsches, wie der Liebe unklar.

[2]) Von Dr. phil. E. Schaarschmidt ist zu Bonn 1850 herausgeg.: Des Cartes u. Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider, und S. 135 die Behauptung aufgestellt: „Spinoza — sagt: alles, das ist, sofern es ist, ist Gott." Gegen diese Behauptung haben wir Nichts einzuwenden. Spinoza leugnete das Sein der Welt als Welt. Wir lesen ethic., P. I., propos. XIV.: „Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest sub-

denn der Umstand, daß Spinoza von Gott spricht: „quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest", darauf hindeutet, daß er den menschlichen Verstand vergöttlicht habe. Allein je beschränkter der menschliche Verstand ist, wie seine mannigfachen Irrthümer erhärten, desto verkehrter erscheint uns das Gebahren, ihn als einen Theil des göttlichen Wesens anzusehen. Der Verstand selbst muß, falls er wahrhaft verständig, d. h. nicht durch ungezügelte Einbildungskraft und blindes Gefühl aller Helligkeit des Denkens beraubt ist, gegen ein derartiges Gebahren zum Besten der psychologischen Wahrheit entschiedenen Widerspruch erheben, zumal dasselbe eine ungerechtfertigte Schmälerung der herrlichen Selbstständigkeit und Allgenugsamkeit des göttlichen Wesens ist. Wenn aber der menschliche Verstand vermöge seiner endlichen Beschaffenheit als ein von dem göttlichen Wesen gesondertes Vermögen des Menschen zu setzen ist: so kann die intellectuale Liebe des Verstandes auch nicht ein Theil der unendlichen Liebe sein, mit welcher Gott sich selbst liebt. Die Liebe des Menschen zu Gott bleibt in der Erscheinung mehr oder weniger hinter ihrem Ideale zurück, weil der Mensch selbst in dem Zustande des Wiedergeborenseins von gottentfremdeter Selbstsucht nicht schlechthin frei ist, vielmehr an manchen Einwirkungen derselben leidet. Die Liebe dagegen, mit welcher Gott sich selbst liebt, entspricht, weil Gott persönliche Heiligkeit ist, ihrem Ideale. Es muß daher jene Liebe von dieser verschieden sein. Sonst wäre, was an sich unvollkommen ist, ein Theil des Vollkommenen!

Nach der Meinung Fr. Feuerbach's gibt es für den unbefangenen Denker „nur Eine Verpflichtung, die, der menschlichen Gesellschaft nützlich zu sein, ihr Wohl sich noch mehr, als sein eigenes, angelegen sein zu lassen, da er, der Einzelne, ihr natürlich immer mehr zu verdanken hat, als sie ihm." Wir wollen die Wirklichkeit dieser Verpflichtung keineswegs verneinen. Eine solche Verneinung wäre ein schlechtes außer Acht Lassen des vielen Guten, was der Einzelne der menschlichen Gesellschaft, deren Glied er ist, zu verdanken hat. Indeß stellt sich uns derjenige Denker, für den es nur die Eine Verpflichtung gibt, welche von Feuerbach erwähnt wird, so wenig als einen unbefangenen dar, daß er uns erscheint als ein in dem traurigen Vorurtheile befangener, es sei keine Persönlichkeit vorhanden, die bei allem Sein in den Menschen übermenschlich ist und welcher der einzelne

---

stantia." Wenn aber Schaarschmidt, was Spinoza sagt, folgendermaßen auslegt: „alles gehört zu Gott, — ethisch: alles soll Gott sein": so ist die Auslegung bei ihrer theistischen Haltung eine solche, die den pantheistischen Sinn der spinozistischen Rede nicht erschöpft.

Mensch in Betreff seines Ursprungs und Fortbestehens, seiner Erkenntniß der göttlichen Dinge und seiner Heiligung, so Vieles zu verdanken hat, daß für den Menschen auch die Verpflichtung entsteht, dieser Persönlichkeit sich in freiem Gehorsam hinzugeben, d. h. sie zu lieben. Wahrhaft unbefangen ist lediglich derjenige Denker, der, veranlaßt durch die freien Selbstoffenbarungen dieser übermenschlichen Persönlichkeit, d. h. Gottes in der Welt, das vernünftige Urtheil fällt, Gott sei nicht bloß in gegenständlicher Weise, sondern auch für ihn, den Denker! der Urgrund natürlicher und geistiger Güter (vgl. den Hexameter bei Jac. I., 17 mit dem, was dort folgt), es gebe somit auch die Verpflichtung, diesen Gott praktisch zu lieben. Diese Verpflichtung steht übrigens mit jener, die von Feuerbach gesetzt wird[1]), so wenig in Widerspruch, daß wir sagen müssen: Die Liebe zu Gott, welcher durch die menschliche Gesellschaft dem Einzelnen manches Gute zufließen läßt[2]), wird von dem Einzelnen auch dadurch an den Tag gelegt, daß er der Gesellschaft nützlich ist und ihr Wohl sich noch mehr, als sein eigenes, angelegen sein läßt. — Nun haben freilich sogar solche Menschen, welche durch ihr vernünftiges Nachdenken über die Offenbarungen eines persönlichen Gottes in Natur und Geist (vgl. das *νοούμενα*, Röm. I., 20,) zu dem Glauben an das Sein Gottes gekommen sind, die Verpflichtung, Gott zu lieben, darum in Abrede gestellt, weil er die herbe Ursächlichkeit der auf der Erde weit verbreiteten Uebel sei. Diesen Menschen galt, wenn auch nicht der förmliche Haß gegen Gott, doch jene peinliche Furcht vor ihm, welche nicht in der Liebe des Herzens zu Gott ist, 1. Joh. IV., 18, als die rechte Stellung des Herzens zu Gott. Doch das Irrthümliche des Verfahrens dieser Gottgläubigen liegt für ein tiefer gehendes Denken auf der Hand. Zwar darf die Wirklichkeit der Uebel auf der Erde nicht geleugnet werden, da es nicht bloß willkührliche Verletzungen des ein ethisches Leben einschärfenden Gottesgesetzes, sondern auch natürliche Hindernisse menschlichen Wohlseins, z. B. Krankheiten, die sich aus jenen Verletzungen mit Nothwendigkeit ergeben, in reicher Fülle gibt. Allein die Ursächlichkeit der Uebel, sofern dieselben Verletzungen des Gottesgesetzes sind, ist nicht Gott. Als persönliche Heiligkeit kann Gott unmöglich diese Ursächlichkeit sein! Ursächlichkeiten dieser Uebel sind vielmehr diejenigen vernünftigen Geschöpfe, welche von der ihrem Willen durch Gott anerschaffenen

---

¹) Vgl. hier Relig. der Zuk., Hft. I., S. 21.

²) Prof. Jos. Holzner ließ eine Abhandlung über die Beweise vom Daseyn Gottes zu Aschaffenburg 1846 erscheinen. Diese Beweise, oder besser: Gründe für das Sein Gottes sind in Böhmer's christl. Dogmatik, Bd. II., S. 10 ff. kritisch dargelegt worden.

Freiheit schnöden Mißbrauch gemacht. Daß die Geschöpfe solchen Mißbrauch von ihrer köstlichen Freiheit machten, mußte Gott, dafern er nicht einen Zwang auf die Geschöpfe ausüben und sie zu Maschinen seiner Macht herabwürdigen wollte, geschehen lassen. Daß nun aus diesen, das Ethische betreffenden Uebeln diejenigen sich für die Geschöpfe entwickelten, welche die natürlichen Hindernisse ihres Wohlseins sind, war allerdings begründet in derjenigen wesentlichen Bestimmtheit Gottes, kraft welcher er jedem Geschöpfe, was ihm wegen seines freien Handelns gebührt, zu Theil werden läßt. Allein einmal würde Gott, falls seine Geschöpfe nicht Ursächlichkeiten der Uebel ersterer Art geworden wären, die Geschöpfe nicht vermöge seiner ewigen Gerechtigkeit mit Uebeln der zweiten Art, die eben Strafen für die Uebel der ersteren Art sind, heimgesucht haben. Die Geschöpfe sind es, welche sich die göttliche Heimsuchung selber zu verdanken haben. Zum Andern zeugt diese Heimsuchung nicht bloß von der durch die Geschöpfe, welche das Gottesgesetz verletzten, gleichsam herausgeforderten Strafgerechtigkeit; sondern auch von der weisen Liebe Gottes; denn die Heimsuchung kann für die Geschöpfe ein Beweggrund werden, von den Uebeln, welche in Verletzungen des ethischen Gottesgesetzes bestehen, im Dasein abzulassen. Die weise Liebe Gottes zu den Geschöfen thut sich sogar darin kund, daß er solche, die sich von dergleichen Verletzungen abgewendet haben, von Uebeln, welche natürliche Hindernisse ihres Wohlseins sind, noch getroffen werden läßt, Hebr. XII., 6, vgl. V. 7; denn wie solche Geschöpfe damit, daß sie sich von diesen Verletzungen abgewendet haben, wohl nicht zu Musterbildern christlicher Tugend, wie der Erlöser ein solches ist, geworden, vielmehr noch der göttlichen Erziehung zur christlichen Tugend bedürftig sind: so können jene natürlichen Hindernisse des irdischen Wohlseins unter der väterlichen Leitung Gottes leicht zu Mitteln solcher Erziehung werden. Es gibt, wie die kindliche Ergebung in den göttlichen Willen, die Demuth vor Gott, die Geduld, die Standhaftigkeit u. s. w. erhärten, Formen der Tugend, die am besten unter dergleichen Hindernissen, welche der Sprachgebrauch Leiden nennt, in dem Falle gedeihen, daß das Geschöpf, welches von denselben auf göttliche Veranstaltung heimgesucht wird, für das Erziehende der Hindernisse die wahre Empfänglichkeit des Herzens in sich trägt, Röm. V., 3 ff. Den thatsächlichen Beweis für diese Wahrheit liefern ausgezeichnete Persönlichkeiten der Kirchengeschichte, wie Paulus, Origenes, Chrysostomus. Aus der theils verneinenden, theils bejahenden Stellung aber, die Gott zu den zwiefachen Uebeln der Erde nach dem Zeugnisse der Erfahrung einnimmt, wird offenbar, daß die Uebel keineswegs ein ausreichender Grund sind, die heilige Verpflichtung der

Christenliebe, deren Gegenstand Gott ist, in Abrede zu ziehen [1]). — Endlich ist wohl gesagt worden, solche Verpflichtung sei deswegen nicht zu setzen, weil diese Liebe eine Unmöglichkeit für den Menschen sei; denn Gott bestimme sich als eine durchaus übersinnliche Persönlichkeit; der Mensch dagegen sei nicht bloß Geist, d. h. etwas Uebersinnliches, sondern auch Leib, d. h. etwas Sinnliches, von welchem er sich nicht willkührlich befreien solle. Allein bei diesem Einwande wird außer Acht gelassen, daß, obgleich Gott eine an sich übersinnliche Persönlichkeit, er so wenig in sich verschlossen ist, daß er und zwar kraft seiner unendlichen Liebe, mithin aus einer ethischen Nothwendigkeit, in der sinnlichen Welt, in der Natur, selbst in dem verklärten Leibe Jesu Christi, vgl. das σωματικῶς, Koloss. II., 9, sich erschließt [2]). Sinnliche Welt, Natur, Leib Jesu Christi wären nicht das, was sie sind, nämlich Spiegelbilder Gottes, wenn er sich nicht in ihnen erschlösse. Somit ist für den Menschen, wiewohl er nicht nur Uebersinnliches, sondern auch Sinnliches zu Bestandtheilen hat, die volle Möglichkeit gegeben, Gott trotz seiner an sich übersinnlichen Persönlichkeit in den Dingen, worin er sich erschließt, zu lieben [3]), dafern es der Mensch, getragen von dem Gottesgedanken seiner Vernunft und diese Dinge sorgfältig in Erwägung ziehend, bis zu dem Glauben gebracht hat, daß Gott in ihnen sich erschließe; ohne diesen Glauben könnte natürlich von jener Liebe nicht die Rede sein. Bei ihrer Möglichkeit aber darf sehr wohl die Verpflichtung, Gott zu lieben, dem Menschen aus den oben entwickelten Gründen auferlegt werden. Wer dieser Verpflichtung nicht genügt, also sich lieblos in seiner Lebensentwickelung zeigt, beraubt sich — und das ist seine harte Strafe! — der herrlichen

---

[1]) Augustinus möchte von dem Gesichtspunkte aus, daß die Tugend uns zu dem seligen Leben führt, lib. I. de morib. eccl. cathol. c. 15 versichern „nihil omnino esse virtutem, — nisi summum amorem Dei.“ Nur muß, wenn die Tugend nichts Anderes sein soll, als diese Liebe, die letztere nach ihrem ganzen Umfange begriffen werden.

[2]) Wo Gott sich erschließt, da glänzt er. In der Hall. allg. Liter.-Ztg., Jahrg. 1848, Nr. 142 findet sich rücksichtlich der Bezeichnung Gottes die feine Bemerkung: „deus, θεός, dêva, eigentlich der Glänzende, von div, dyu, leuchten.“ Das dêva, div, dyu sind bekanntlich Sanskritwörter.

[3]) Schleiermacher's Behauptung: „Die Liebe zu Gott ist nur wahr als Liebe zur Natur“, s. Entw., S. 365, — ist falsch. Die Liebe zu Gott ist wahr als Uebergabe des menschlichen Willens an die von Natur und Geist verschiedene Urpersönlichkeit, welche in Natur und Geist wirkt. Besser als jene Behauptung ist die bei Schleiermacher vorhergehende: „Die Liebe zur Natur ist nur sittlich als Liebe zu Gott.“

Wirkungen, welche die Liebe, wo sie das beseelende Element des Menschenwillens geworden, äußert.

Die Liebe zu Gott, nach ihren Wirkungen dargestellt.

Die Wirkungen, welche die Liebe in dem Innern des Menschengeistes hervorbringt, sind insonderheit christliche Andacht, Hoffnung und Zufriedenheit mit Gott in Christo. Was die Liebe sonst noch zu wirken scheint, gehört zu irgend einem von diesen drei Momenten. Mithin ist Grundes genug vorhanden, insonderheit diese drei bei der Abhandlung des gegenwärtigen Lehrstücks darzustellen.

Christliche Andacht.

Rothe erklärt die Andacht durch „religiöse Ahnung“ [1]). In der That kann die Andacht religiöse Ahnung sein, zumal in Persönlichkeiten, bei welchen das Gefühl vorwiegt. Doch es ist nicht erforderlich, daß die Andacht bloß diese ist. Andacht ist möglicher Weise das vorstellende Denken überhaupt, wiefern dasselbe auf den Gott, welcher nach Außen hin, z. B. in dem Menschensohne, zur Erscheinung kommt, dergestalt aufmerkt, Psl. XVI., 8, daß dabei eine Betheiligung des Gemüthes stattfindet. Wie der Liebende im Allgemeinen mit Wohlgefallen an den geliebten Gegenstand denkt: so insbesondere derjenige, der Gott wahrhaft liebt, an diesen; das Nichtdenken an Gott ist ein Merkzeichen, daß die Liebe zu ihm eine Unwahrheit sei. Dazu aber, daß wir hier die Andacht von dem angedeuteten Denken begreifen, werden wir durch die zweite Sylbe des Wortes, die von dem Denken herstammt, vollkommen berechtigt, ja genöthigt. Es ist ein Vergehen gegen das Wort, bei seiner Erläuterung von dem Denken völlig Umgang zu nehmen. Die Andacht, auf die von uns angegebene Weise begriffen, ist nun aber nicht bloß ein sogenanntes „moralisches Mittel“ [2]); sie dient auch dazu, christliche Frömmigkeit, bei welcher der Mensch zur Verherrlichung Gottes Alles thut, 1. Krth. X., 31, und in diesem Thun seine Speise findet, Joh. IV., 34, zu vermitteln [3]). Um so gewisser ist die

---

[1]) Rothe a. a. O., Bd. I., S. 417. Vgl. noch S. 362, wo ohne genügenden Beweis gesagt wird: „Von dem Andächtigen wird Gott immer nur geahnt, nicht gedacht.“ Dieses: „immer nur“ — ein nichtiger Machtspruch.

[2]) Vgl. Pörschke's Einleit. in d. Moral, S. 205.

[3]) Schleiermacher, christl. Sitt., Beil. B., S. 157: „Vollkommenheit des einzelnen im Acte der Darstellung ist Andacht.“ Vgl. S. 149, nach

Pflicht des Christen, andächtig zu sein, eine Pflicht, deren Vollbringung nur demjenigen äußerst schwer fällt, in welchem die angeerbte Sündhaftigkeit vorherrscht und ihre Befriedigung anstrebt in dem, was den Gegensatz gegen Gott bildet; in den Thatsünden.

Wäre das Gebet lediglich persönliches Denken an Gott, wofür das Gebet wohl bisweilen erklärt ist: so würde dasselbe natürlich mit der Andacht zusammenfallen. Doch da das Gebet seinem Wesen nach die an Gott gerichtete Bitte um menschliches Heil ist: so leuchtet die Verschiedenheit des Gebetes von der Andacht sehr leicht ein. Inzwischen ist die psychologische Möglichkeit vorhanden, daß die Andacht, wenn sie lebhaft ist, in Gebet übergeht, und zwar zunächst in ein solches, welches, obgleich in Worte gekleidet, in dem menschlichen Innern sich vollzieht, ohne damit aufzuhören, ein Gebet im Namen Jesu, somit erhörlich zu sein. Es gibt kein ächtes Gebet dieser Art, welches nicht von der Andacht, sollte dieselbe auch noch so sehr mit in das Gefühl verwickelt sein, seinen Ausgangspunkt nähme. Dieses Gebet, welches in nicht genug bezeichnender Weise oratio mentalis genannt wird, weil ja das menschliche Innere nicht bloß mens ist [1]), — hat für Geistesmenschen, deren christliches Leben durch dieses Gebet gefördert werden kann [2]), das Gepräge ethischer Nothwendigkeit um so mehr, als mit solchem Gebete manche Auswüchse nicht verbunden sind, die, wie z. B. das Plappern, bei dem lauten und nach Außen hervortretenden Gebete sich leicht einfinden.

Von der Hoffnung.

Die Hoffnung ist nach der Ansicht Marheineke's „die Einheit des Glaubens und der Liebe, und die Beständigkeit, Beharrlichkeit in beiden, die unter allen Umständen den Muth nicht ver-

---

welcher: „der Gehalt der Darstellung — Gottesdienst" ist. Indeß ist die Vollkommenheit des einzelnen in jenem Acte keineswegs bloß Andacht, sondern auch Hinneigung des Willens zu Gott und christliches Gefühl, dafern beide Beschaffenheiten des innern Menschen ihrer Idee entsprechen.

[1]) Des Franc. de la Combe analysis orationis mentalis erschien i. J. 1711.

[2]) Rothe a. a. O., Bd. I., S. 373: „Eben weil das Beten als das religiöse Aneignen wesentlich ein Produciren heiligen Geistes in dem betenden Individuum ist, stellt der Erlöser Luc. 11, 13 als den spezifischen Erfolg des Betens überhaupt dar den Empfang heiligen Geistes von Gott." Mit der Darstellung des Erlösers hat es seine Richtigkeit; aber nicht mit dem „weil" Rothe's. Ist der Erfolg des Betens überhaupt der Empfang heiligen Geistes von Gott: so kann das Beten nicht ein eigentliches „Produciren", sondern bloß ein Vermitteln des Geistes sein.

liert, es auch mit den größesten Schwierigkeiten aufzunehmen; sie ist der beharrliche Glaube und die beharrliche Liebe"[1]). Wie verfehlt die Ansicht sei, wird aus der Thatsache des Bewußtseins offenbar, daß die Hoffnung, auch als sogenannte „sittliche Beschaffenheit" begriffen, von der wahren, d. h. in dem Glauben gewurzelten Liebe hervorgebracht wird. Wer nicht an Gott in Christo lebendig glaubt, folglich denselben auch nicht dergestalt liebt, daß er die evangelischen Vorschriften Gottes nach Möglichkeit erfüllt, kann nicht die wohlbegründete Erwartung hegen, es werde ihm Gottes heilige Liebe um Christi willen das ewig selige Leben schenken, Tit. III., 7, überhaupt Alles, was sich auf Erden für ihn ereigne, so lenken, daß es zum Guten, Röm. VIII., 28, d. h. zum Segen ausschlage, oder: er kann nicht die ächt christliche Hoffnung hegen[2]). Sollte ein solcher diese Hoffnung in jenem Falle hegen: so wäre dieselbe, weil nicht durch Glauben und Lieben erzeugt, traurige Einbildung. Marheineke verwechselt

---

[1]) Syst. der theol. Mor., S. 589.

[2]) Fr. Feuerbach, Relig. der Zuk., Hft. I., S. 28: „Was hilft es, wenn das Christenthum in der Seele so bald als möglich den Geschmack an der himmlischen Seligkeit anzuregen und anzureizen sucht, und ihr dafür aller Geschmack an der derbern, aber auch reellern und gesundern Hausmannskost des wirklichen Lebens verdorben wird?" Allein einmal ist es völlig unbeweisbar, daß die Hausmannskost des wirklichen Lebens „reeller und gesunder" sei, als das Zuckerwerk himmlischer Seligkeit. Das Zuckerwerk steht nach dem Urtheile derjenigen Seele, welche für dasselbe die wahre, d. h. ethische und fromme Empfänglichkeit besitzt, in Bezug auf Realität und Gesundheit jener Hausmannskost nicht im Geringsten nach, indem es dieselbe an Feinheit übertrifft. Zum Andern: Wenn das Christenthum sucht, in der Seele den Geschmack an diesem Zuckerwerke anzuregen und anzureizen: so ist das Christenthum weit entfernt, der Seele dafür allen Geschmack an der in Rede stehenden Hausmannskost zu verderben, da nur in dem Falle, daß der Christ diese Hausmannskost genießt, er das christliche Glaubensleben auf Erden vollbringen kann, durch welches die Seligkeit, welche hier schon beginnt und im Himmel sich vollendet, bedingt ist. Wie? schärft denn nicht das persönliche Christenthum, d. h. Christus, die Bitte Matth. VI., 11 ein: gib uns (nämlich unser Vater in den Himmeln, V. 9) heute das Brot, welches zu dem menschlichen Leben, damit es Wirklichkeit sei, hinzukommt? Hat nicht Christus mehrmals Tausende namentlich mit Broten in außerordentlicher Weise gespeist, XIV., 19 ff.; XV., 32 ff.? Wahrlich, es ist die Schuld der Seele selbst, wenn ihr dafür, daß in ihr das Christenthum den Geschmack an dem Zuckerwerke himmlischer Seligkeit anzuregen und anzureizen sucht, aller Geschmack an der Hausmannskost des wirklichen Lebens verdorben wird. Die Seele hat dann die Nothwendigkeit der letztern nicht erkannt.

in seiner Beschreibung der Hoffnung die Wirkung mit demjenigen, woraus die Wirkung hervorgeht. Freilich steht die Hoffnung insonderheit zu dem Glauben, soweit derselbe christliches Gottvertrauen ist, im Verwandtschaftsverhältnisse, wie denn Paulus, wo er von den für den jetzigen Standpunkt des Daseins bleibenden christlichen Bestimmtheiten des Geistes spricht, 1. Krth. XIII., 13, die Hoffnung sogleich auf den Glauben folgen läßt. Indeß ein Verwandtschaftsverhältniß ist nicht ein unterschiedsloses Einerleisein. Gottvertrauen und Hoffnung unterscheiden sich von einander, wie sich Zuversicht, deren Gegenstand das höchste Wesen ist, sich unterscheidet von der Erwartung, daß dasselbe in der Zukunft für den Christen sich als ein wohlthätiges beweisen werde.

Fr. Feuerbach sagt einmal, es werde „dein innerer Friede am besten begründet sein, wenn Du mit gänzlicher Beseitigung aller Vorstellungen von einem persönlichen Gott, ganz einfach, nur als Mensch zur Menschheit dich verhältst" [1]). Allein hier ist Feuerbach, wie überhaupt in seinen Gott betreffenden Behauptungen, auf falscher Fährte begriffen. Der innere Friede des Einzelnen wird dadurch nothwendig erschüttert, sogar zerstört, wenn der Einzelne thut, was Feuerbach will, d. h. wenn er, indem er als Mensch „Pflichten gegen die Menschheit" zu erfüllen sucht, gar nicht denkt an den persönlichen Gott, der vermittelst des Gesetzes vom ethischen Leben diese Pflichten zu Nothwendigkeiten gemacht hat, und will, daß der Einzelne durch Erfüllung dieser Pflichten, also mittelbar, ihm, d. h. dem Gotte diene, welcher der Oberherr des Einzelnen ist; denn Gott, als persönliche Gerechtigkeit! läßt auf ein solches Verhalten zur Menschheit, bei welchem alle Vorstellungen von Gott absichtlich beseitigt werden, Strafen eintreten, wie die Unruhe des Innern. Vielmehr ist es unumstößliche Thatsache des Bewußtseins, daß der innere Friede dadurch am besten begründet wird, wenn der Mensch, durchdrungen von vernünftigem Glauben an den persönlichen Gott, als den Vater unsers Herrn Jesu Christi! sei's mittelbar, sei's unmittelbar, das pflichtmäßige Verhältniß zu Gott in seinem Handeln festhält; Gott kann vermöge seiner mit weiser Liebe zusammenhängenden Gerechtigkeit nicht anders, als dieses Verhältniß, und zwar auch durch Frieden, belohnen. Eine wesentliche Form des Verhältnisses ist nun die Christenhoffnung. Zwar würde diese Hoffnung nimmermehr Pflicht sein, wenn in der Hoffnung ein verwegenes auf die Probe Stellen Gottes von Seiten des Christen läge, ob nämlich jener Weisheit, Liebe, Macht genug sei, die Güter, welche die Gegenstände der Hoffnung bilden, insonderheit das ewig selige Leben, dem Hoffenden inskünftige zu gewähren!

---

[1]) Rel. der Zuk., Hft. I., S. 22.

Ein solches auf die Probe Stellen, von Jesu bezeichnet als Versuchung des Herrn, Matth. IV., 7, ist ohne jene Demuth, welche dem Christen, der an mancherlei Unvollkommenheiten leidet, in seiner Stellung zu Gott, als der vollendeten Persönlichkeit! geziemt [1]), und wird mit vollem Rechte von Jesu verworfen. Allein die fragliche Hoffnung ist deshalb Pflicht, weil sie, anstatt dieses auf die Probe Stellen Gottes zu sein, vielmehr die Erwartung ist, er werde, indem er die im Zusammenhange mit Weisheit und Macht stehende, heilige Liebe wesentlich ist, dem Christen die gehofften Güter, für deren Besitz derselbe durch seine in dem Glauben gewurzelte Liebe zu Gott empfänglich sei, frei gewähren, 1. Timoth. IV., 10; Jesaj. L., 10. Je mehr der Christ in dieser Erwartung sich darstellt als einen solchen, der von dem höchsten Wesen sich abhängig weiß, desto mehr zeugt die Erwartung von Demuth. Erfüllt der Christ dagegen die Pflicht der Hoffnung nicht, was, im Fall ihm die Voraussetzung derselben, d. h. die Liebe aus Glauben abgeht, leicht möglich ist: so wird er zumal dann, wenn er von den Drangsalen der Erde heimgesucht wird, leicht die Beute einer Verzweiflung, die bereits oft mit dem Verbrechen der Selbstentleibung geendet hat. Während die Hoffnung ihn unter diesen Drangsalen aufrecht erhält und ihn dieselben, welche mit der oben beschriebenen Liebe Gottes keineswegs in Widerspruch sind, zur frommen und ethischen Veredlung des innern Menschen, durch welche der Besitz des gehofften Gutes, insonderheit der Seligkeit bedingt ist, treu benutzen läßt [2]).

---

[1]) Rosenkranz, 2. A. der theol. Encycl., S. 110, von der Demuth: „Diese Tugend ist im Menschen dasselbe, was in Gott die Allgenugsamkeit.“ Unmöglich, da die Demuth Verneinung menschlicher Allgenugsamkeit ist! Rosenkranz von der Demuth: „Sie nur, welche den Menschen vor Trotz und falschem Selbstvertrauen bewahrt, läßt nicht zu Schanden werden.“ Doch dieses Nur ist unbegründet; auch die ächte Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden. Zwar sagt Rosenkranz: „In der Identität der Tapferkeit und Geduld ist die Hoffnung die Demuth, welche den Zweck der absoluten Freiheit für Alles, die beschränkte Thätigkeit aber ihrer als des einzelnen Subjects zu seiner Realisirung für Nichts nimmt.“ Hoffnung kann indeß nie mit Demuth einerlei, sondern höchstens mit derselben verbunden sein.

[2]) Spinoza, l. c., Prs. III., prop. XVIII., schol. II.: „spes — nihil aliud est, quam inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus.“ In dieser Darstellung ist das Wesentliche der Hoffnung, die Erwartung, verwechselt mit demjenigen, was dem Wesentlichen der Hoffnung anhaften kann und häufig anhaftet, mit der aus der Vorstellung des Gehofften sich entwickelnden Freude.

Von der Zufriedenheit mit Gott.

Diese Zufriedenheit ist bisweilen durch Gottergebenheit erläutert worden; aber nicht ganz genügend. Jene ist etwas mehr, als diese. Jene besteht darin, daß der Christ alle dem, was von dem Vater Jesu Christi in Bezug auf die Menschen seinen Ausgangspunkt genommen hat und noch nimmt, seine Zustimmung schenkt. Wo diese Zustimmung nicht vorhanden, da fehlt jene Zufriedenheit. Die Zufriedenheit ist nun aber die nothwendige Wirkung der Liebe, von welcher das Christenherz zu Gott durchdrungen; sobald der Christ nicht Gott, sondern lediglich das eigne Ich und das Nichtich, soweit letzteres Welt ist, liebt, ist der Christ mit dem Thun und Lassen seines Ichs und mit den dem Ich dienenden und angenehmen Ereignissen dieses Nichtichs zufrieden, dergestalt, daß er mit dem Thun und Zulassen des höchsten Wesens, von welchem das Ich in schmerzhafter Weise berührt wird, unzufrieden ist: eine Unzufriedenheit, die sich wohl gar durch Murren gegen dieses Wesen, durch Lästerung desselben, durch Empörung gegen selbiges an den Tag legt. Jene Zufriedenheit des Christen mit seinem Ich ist bei den Mängeln des letzteren eben so verkehrt, wie diese Unzufriedenheit mit dem höchsten Wesen, durch welches das Dasein, die Fortdauer, das Heil des Christen bedingt ist. Zufriedenheit mit Gott ist die rechte Stellung, welche der Jünger Jesu selbst in dem Falle einzunehmen hat, daß er von dem Thun und Zulassen Gottes schmerzhaft berührt wird; denn beides hat, wie es eine Offenbarungsform der herrlichen, ethischen Bestimmtheiten des göttlichen Wesens ist, so den Zweck, die edelsten Christentugenden, wie Selbstverleugnung, Demuth, Ergebung in die göttlichen Fügungen, Anhänglichkeit an den himmlischen Vater zu fördern, sollte auch dieser Zweck dem Christen bei der Endlichkeit seines Erkenntnißvermögens nicht auf der Stelle einleuchten.

Das Wahrzeichen des Vorhandenseins der Zufriedenheit mit Gott ist die Geduld. Wo sich die Geduld nicht zeigt, da ist der Zweifel an dem Vorhandensein der Zufriedenheit gerecht. Schleiermacher'n [1]) ist „sittliche Schönheit in den Versuchungen der persönlichen Unlust — Geduld." Allein in dieser Beschreibung kommt die eigenthümliche Besonderheit der Geduld, welche namentlich aus der zweiten, mit Dulden zusammenhängenden Sylbe des Wortes abzunehmen ist, keineswegs zu ihrem Rechte. Dieses Urtheil ist auch über die Behauptung des Prof. Rosenkranz [2]) zu fällen, daß die Hoffnung „subjectiv die Geduld" sei, „welche

---

[1]) Die christl. Sitte, Beil. B., S. 158.

[2]) Encyclopäd., S. 110.

über die dem Willen entgegentretenden Hindernisse und Schwierigkeiten, wodurch die Ausführung des Guten gehemmt scheine, nicht lau und verdrießlich werde." Die Geduld ist vielmehr die Bestimmtheit des Willens, bei welcher der Christ schmerzhafte Ereignisse, welche er von sich zu entfernen nicht im Stande ist, mit besonnener Tapferkeit aushält [1]). Es ist, um geduldig zu sein, nicht erforderlich, daß der Anhänger Jesu jene Ereignisse ohne alles Empfinden des Schmerzhaften, womit dieselben verknüpft sind, aushalte. Wer dieß als erforderlich setzt, mag auf dem Standpunkte der eiskalten, stoischen Sittenlehre sich bewegen; die Ethik des Menschensohnes, der über den Hintritt seines geliebten Lazarus Thränen vergossen hat, vgl. Joh. XI., 35, theilt ein solcher nicht. Das Herrliche der letztern Ethik besteht auch darin, daß sie alles Menschliche, soweit es nicht durch Irrthum, Sünde und dergleichen mehr entstellt ist, achtet und pflegt; denn das Menschliche ist von Gott mittelbarer Weise gesetzt. Eher möchten wir die ächte, christliche Demuth als Erforderniß wie jeder Tugend des Christen, so insbesondere der Geduld bestimmen; wo Demuth ist, da ist freie Unterordnung des Christen unter den Gott, welcher kraft seines heiligen Geistes die besonnene, also von Schwärmerei freie Tapferkeit in dem Christen hervorbringt, mit welcher derselbe Ereignisse, deren schmerzhafte Seite er tief empfindet, aushalten, d. h. geduldig sein soll. Mag auch die Geduld für den bloß fleischlichen Menschen reich an Bitterkeit sein! Sie hat das leuchtende Gepräge ethischer Nothwendigkeit, welcher der vom heiligen Geiste erleuchtete und beseelte Mensch sich gern unterzieht. Die Geduld schließt nicht bloß die innere Pein aus, mit welcher die Verneinung dieser herrlichen Tugend, die Ungeduld, demjenigen, der sich ihr bei dem Mangel an Liebe gegen Gott hingibt, zu lohnen pflegt; sie bewirkt auch, wie der Römerbrief V., 4 kräftig sagt, „δοκιμήν", die erprobte ethische Zuständlichkeit, welche die Zierde eines Mitgliedes des Reiches Gottes, nach welchem die Bekenner Jesu vor Allem zu streben haben, Matth. VI., 33, bildet, und selbst unter den Widerwärtigkeiten des irdischen Daseins ihre Freude hat, Koloss. I., 11. Wie sehr aber dadurch, daß der Christ die Geduld als einen Triumph seiner Persönlichkeit in einem an Drangsalen reichen Leben nach dem Musterbilde seines Heilandes übt, Zuschauer

---

[2]) Fr. Feuerbach, Relig. der Zuk., Hft. I., S. 28 vom Tode: „In drückenden Leiden ruft er mir zu: Gedulde dich! über ein Kleines wirst du ja doch von mir aus aller Qual und Noth erlöst." Allein diese Erlösung ist kein rechter Antrieb zu dem sich Gedulden, wenn mit ihr nicht Unsterblichkeit und persönliche Fortdauer des Geistes und der Seele in einer verklärten Körperhülle verbunden ist.

veranlaßt werden können, dieselbe Tugend zu vollziehen, das bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

Von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott, die der Wille, sofern er mehr ein zur äußern Erscheinung kommender ist, wirklich hat.

Evangelische Christen, die für eine bloß unsichtbare Kirche begeistert, sind denkbarer Weise damit zufrieden, daß der Christ die bisher beschriebenen Pflichten gegen Gott vollbringt, welche dem Willen, wiefern er mehr ein in sich verborgener ist, auferlegt sind. Allein die Begeisterung für eine bloß unsichtbare Kirche ist Begeisterung für eine Einbildung. Die von Christo in das Dasein gerufene Kirche, welche durch sämmtliche Confessionen hindurchgeht, hat nicht nur eine unsichtbare, sondern auch eine sichtbare Seite, wie die der Kirche von ihrem Stifter mitgetheilten Einrichtungen und Cärimonien, z. B. die Sakramente, sattsam beweisen. Die Verkennung dieser unumstößlichen Wahrheit von Seiten evangelischer Christen hat wesentlich dazu beigetragen, daß die evangelische Kirche, welche die reine Wiederherstellung der Kirche Christi sein sollte und wollte, als Kirche gar tief heruntergekommen ist. — Ferner kann die theologische Ethik sich unmöglich damit zufrieden geben, daß der Anhänger Jesu lediglich die eben genannten Pflichten erfüllt. Eine solche Erfüllung wäre etwas Einseitiges und Halbes auf dem ethischen Gebiete. Einseitiges und Halbes aber genügt, da es seiner Natur nach unvollkommen ist! jener Ethik nicht, welche die Wissenschaft des in seiner Vollendung aufgefaßten, christlichen Lebens ist. Hat doch die erhabene Persönlichkeit, von welcher dieses Leben sein herrliches Beiwort bekommen, nicht bloß die genannten Pflichten geübt, sondern auch solche, die dem Willen, sofern derselbe mehr ein zur Erscheinung kommender war, auferlegt waren! Wie denn Christus, beflissen, alle Gerechtigkeit in seinem Erdendasein zu vollziehen, Matth. IV., 15, das Heiligthum seiner Volksgenossen in Festzeiten besucht und daselbst das Evangelium gelehrt hat. — Ja es wäre etwas Widernatürliches, wenn die Ethik lediglich die Pflichten gegen Gott behandelte, welche der Wille des Mitgliedes der Kirche hat, sofern er mehr ein verborgener. Die Liebe zu Gott, die mit ihren innern Wirkungen das Wesentliche dieser Pflichten bildet, hat, je kräftiger sie ist, einen desto größeren Naturdrang, sich auch in freudiger Vollziehung solcher Pflichten gegen Gott zu bewähren, die dem Willen, wiefern er mehr zur Erscheinung kommt, obliegen. Die Ethik kommt nur in dem Falle, daß sie auch diese Pflichten in den Kreis der Darstellung zieht, über das Widernatürliche dergestalt hinaus, daß sie der Bewährung des der Liebe eignenden Naturdranges gerecht wird.

Wie gewichtig diese Pflichten sind, erhellt daraus, daß sie von der Anrufung Gottes als Zeugen bei der nach der Ueberzeugung des Christen richtigen Aussage desselben, ferner von dem Märtyrerthume, endlich von dem Gottesdienste, wiefern der Sinn des letzteren ein engerer ist, gebildet werden. Dazu kommt, daß die Uebung dieser Pflichten, in welcher sich die Liebe zu Gott offenbart, nicht nur zur Erhaltung, sondern auch zur Vermehrung der Liebe beizutragen vermag.

Von der Anrufung Gottes als Zeugen bei der nach des Christen Ueberzeugung richtigen Aussage desselben.

Diese Anrufung ist das Schwören des Bekenners Jesu bei demjenigen Wesen, das größer ist, als jener; ist der Eid, Hebr. VI., 16. Ob die theologische Ethik ihn als Christenpflicht bestimmen dürfe, kann zweifelhaft erscheinen von dem Gesichtspunkte aus, daß Jacobus V., 12 jeden christlichen Brüdern, vgl. I., 1, verbietet, zu schwören bei dem Himmel und der Erde, und irgend welchen andern Eid. Damit sie nicht fallen unter ein Gericht, d. h. von dem göttlichen Gerichte bestraft werden, soll ihr Ja sein ein Ja (also nicht mehr als ein Ja), ihr Nein sein ein Nein (also nicht mehr als ein Nein). Inzwischen verschwindet der Zweifel, wenn wir das christliche Bewußtsein des edeln Briefstellers scharf in das Auge fassen. Dieß Bewußtsein war in das Gottesgesetz des alten Bundes noch tief verwickelt, welches, s. Deuteron. VI., 13; X., 20, den Eid bei dem Namen Jehovens zur Vorschrift macht. Es ist somit von vorn herein nicht wahrscheinlich, daß Jacobus den Eid bei diesem Wesen, welches größer ist als der Mensch, verboten haben sollte. In der That erhält in den Worten des Jacobus: „μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν, μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον“ das μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον durch den unmittelbaren Zusammenhang mit μήτε τὸν οὐρανὸν, μήτε τὴν γῆν seine nähere Bestimmung, d. h. es wird auf einen Eid beschränkt, welcher bei Dingen, die im Himmel und auf Erden befindlich und nicht Gott selbst sind, abgelegt wird. Jacobus will, daß anstatt derjenigen Eide, die von den christlichen Brüdern nach Art der Israeliten bei Himmel, Erde und bei den in beiden befindlichen Dingen willkührlich und gewissenlos in gewöhnlichen Lebensfällen ausgesprochen wurden und eine Vergötterung von Bestandtheilen der Welt enthielten, — die einfache Bejahung und Verneinung in Anwendung gebracht werde, und ist weit entfernt, den bei Gott in ungewöhnlichen Fällen des Lebens abgelegten Eid zu verwerfen. Die Wahrheit dieser Deutung der Jacobischen Worte wird dadurch erhärtet, daß die Deutung einen dem erhabenen Geiste des Meisters entsprechenden

Sinn zu Tage fördert. Wenn der Meister bei Matth. V., 34 seinen Zuhörern das: „μὴ ὀμόσαι ὅλως" zuruft: so erklärt er sich, wie aus demjenigen, was in V. 34—36 folgt, offenbar wird, lediglich gegen das Schwören bei Dingen der Welt. Ja er konnte sich nicht gegen das in ungewöhnlichen Fällen bei Gott Schwören erklären, weil dasselbe, indem es in einer Anrufung Gottes als des untrüglichen Zeugen für die Wahrheit einer Aussage besteht, unstreitig ein frommes Handeln ist, welches der wahren Idee Gottes, als des allgegenwärtigen, allwissenden, heiligen, gerechten, mächtigen, mit Einem Worte: schlechthin vollkommenen Geistes durchaus entspricht. Und daß der Meister sich nicht gegen ein solches Schwören ausgesprochen hat, dafür spricht auch das Verfahren desjenigen Apostels, welcher durch Offenbarung Jesu Christi das Evangelium empfangen hatte, Galat. I., 12, des Paulus. Er schreibt z. B. Phlpp. I., 9, Gott sei sein Zeuge (vgl. in 2. Krth. I., 23 das ἐγὼ — μάρτυρα τὸν Θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν) [1]), daß er nach allen Philippern verlange mit einer Innigkeit, die von Christo (von dem den Paulus beseelenden Geiste Christi) ihren Ausgangspunkt nehme.

Freilich ist in der Neuzeit die Leistung des Eides für unsittlich erklärt worden [2]). Aber mit großem Unrecht, da jede vernünftige Anrufung Gottes dem Gesetze desselben entspricht, mithin, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, sittlich, oder besser: ethisch

---

[1]) Evangelische Gottesgelehrte haben Anstoß genommen an der Bestimmung, daß der Eid mit den Worten: „So wahr mir Gott helfe", (vgl. §. 19 der zu Frankfurt festgesetzten Grundrechte des deutschen Volkes), abgelegt werden solle von denjenigen, die Gott nach dem Evangelio als den Vater unsers Herrn Jesu Christi, Ephes. I., 3, bekennen. Allein der Anstoß ist ungerechtfertigt. Jene Worte, von dem ächt evangelischen Christen bei Ablegung des Eides gebraucht, schließen die Idee, daß Gott der Vater unsers Herrn Jesu Christi sei, in sich, wie die paulinischen Worte: Gott ist mein Zeuge, s. oben, diese Idee in sich schließen. Verhielte es sich mit den letzteren Worten nicht also, schlössen sie vielmehr die Idee aus: so würden sie von Paulus gewiß nicht als Eidesformel benutzt sein.

[2]) Das ist z. B. geschehen von eilf freien Gemeinden, welche an das Justizministerium des preußischen Staates das Gesuch gerichtet haben, „principaliter dahin" zu „wirken, daß in der Gesetzgebung" des „Staats der Eid überall verschwinde und die einfache Aussage der Wahrheit resp. Verpflichtung an dessen Stelle trete", vgl. die Schlesische Ztg. Nr. 220 des J. 1850. Diese vermeintlich „allgemeine Reform" scheint bedeutende „Hindernisse" erfahren zu haben; sie ist nicht vollzogen worden, und zwar zum Heile des Staates. Dieser würde, wäre sie vollzogen worden, ein sicheres Mittel, die Wahrheit in schwierigen Rechtshändeln zu erfahren, eingebüßt haben.

ist, die christliche Eidesleistung aber ihrem Wesen nach in der Vollziehung einer derartigen Anrufung besteht, 2. Krth. 1., 23. Zwar würde die Eidesleistung in der That etwas Unsittliches sein, wenn der Eid das wäre, wofür er von Kant gehalten wird [1]), ein „auf bloßen Aberglauben — gegründetes Zwangsmittel vor einem bürgerlichen Gerichtshofe." Doch wie wenig der Eid das sei, wird ersichtlich daraus, daß er eine solche Vermittelung des Bekenntnisses der Wahrheit vor diesem Gerichtshofe ist, welche den vernünftigen Glauben, daß Gott die Wahrheit bezeugen könne und werde, zur Grundlage hat [2]), und welcher das menschliche Einzelwesen sich in seiner Freiheit unterziehen, aber auch nicht unterziehen kann [3]). Ein Eid, der nicht eine derartige Vermittelung ist, hat für den Christen den Gesichtszug ethischer Nothwendigkeit nicht. — Freilich haben Feinde des Eides behauptet [4]): die Leistung desselben sei den „Begriffen des fortgeschrittenen Volksbewußtseins widersprechend." Und wohl mag das der Fall sein rücksichtlich der Begriffe eines solchen Volksbewußtseins, das bis zur Feuerbach'schen Verneinung des gegenständlichen Seins und Wesens der eigentlichen Gottheit fortgeschritten ist. Je irreligiöser diese Begriffe sind, desto weniger ist zwischen ihnen und dem Eide, der als affirmatio religiosa auftritt, ein einhelliges Verhältniß möglich. Allein der Widerspruch der Eidesleistung gegen diese Begriffe kann, da die letztern bei ihrer Irreligiösität nothwendig falsch sind, der Eidesleistung nur zur Empfehlung dienen. Dazu kommt, daß die Eidesleistung mit den Begriffen desjenigen Volksbewußtseins, welches zugleich vernünftiges Gottesbewußtsein ist, d. h. mit religiösen Begriffen, die als solche den Stempel der Wahrheit an sich tragen, in vollkommenem Einklange sich bewegt. Dieses Volksbewußtsein wird vielmehr entschiedenen Widerspruch erheben, wenn ein Justizministerium in einem christlichen Staate damit umgehen sollte, die Eidesleistung in der Gesetzgebung desselben trotz dem abzuschaffen, daß die Genossen des Staates noch nicht alle Personen sind, auf deren einfache, d. h. nichteidliche Aussage vor Gericht der staatliche Richter sich verlassen darf. — Endlich ist von Gegnern des Eides geäußert worden: wenn die theologische Ethik die Eidesleistung festgehalten wissen wolle: so werde jene damit ein Anlaß, daß

[1]) S. 240 ff. von Kant's Relig. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft.

[2]) Gott kann sie bezeugen vermöge seiner schlechthinnigen Macht. Und es ist sein heiliger Wille, kraft dessen er die Wahrheit bezeugen wird.

[3]) Eine Behandlung des Eides, worin der Wissenschaft Rechnung getragen wird, findet sich in Meister's gekrönter Preisschrift über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen, Leipzig, 1810.

[4]) Schles. Ztg. a. a. O.

Menschen, deren Frömmigkeit Heuchelei und dem Wesen nach Null sei, etwas an sich Unrichtiges, welches von ihnen als etwas Unrichtiges erkannt sei, beschwören, um bei ihrer gottentfremdeten Selbstsucht gewisse Uebel abzuwehren oder gewisse Vortheile sich zu erwerben. Dergleichen falsche Schwüre würden vor Gericht nicht abgelegt werden, sobald staatlicher Seits die Eidesleistung gesetzlich abgeschafft würde. Aber auch diese Aeußerung ist kein trifftiger Einwurf gegen jene. Wohl ist das Ablegen eines falschen Schwures ein ungeheurer Frevel gegen den Gott, dem, während er persönliche Wahrhaftigkeit ist und als solche in der Welt sich offenbart, von dem falsch schwörenden Menschen öffentlich zugemuthet wird, zu bezeugen, daß der falsche Schwur ein wahrer sei, mithin durch eine Lüge mit jener Wahrhaftigkeit in hellen Widerspruch zu treten: ein Frevel, der, wenn irgend etwas! die Strafgerichte göttlicher Gerechtigkeit über das Haupt des Frevlers herbeiruft [1]). Die Lehre, deren Gesundheit gerade in ihrer unbedingten Wahrheit besteht, und der falsche Schwur bilden einen unüberwindlichen Gegensatz gegen einander, 1. Timoth. I., 10. Allein die Ethik, die im Hinblick auf den schwörenden Apostel der Heiden die Leistung des Eides, d. h. des wahren, festgehalten wissen will, wird damit so wenig ein Anlaß zu falschen Schwüren, daß es vielmehr die von gottentfremdeter Selbstsucht geleiteten Menschen sind, welche das Institut der Leistung des wahren Eides, für dessen Aufrechthaltung die Ethik kämpft, dergestalt mißbrauchen, daß sie falsche Eide ablegen. Der Mißbrauch aber eines an sich guten Instituts ist keine Berechtigung, das letztere abzuschaffen! Der Mißbrauch muß vielmehr, wenn er durch verderbte Persönlichkeiten vollzogen ist, eine Aufforderung werden, der Möglichkeit, daß er abermals eintrete, nach Kräften entgegenzuarbeiten. So soll der christliche Staat den Uebelstand, daß die Einrichtung der wahren Eidesleistung von gottentfremdeten Menschen zu falschen Schwüren gemißbraucht wird, dadurch zu entfernen suchen, daß der Staat durch ächt christliche Prediger, welche am besten den Eid an kirchlicher Stätte abnehmen dürften, jene Menschen auf den ungeheuren Frevel des falschen Schwures, sowie auf das Pflichtgemäße des wahren in ernster Rede aufmerksam machen, und sie insonderheit durch inniges Gebet auf die Erfüllung der Pflicht vorbereiten läßt. Sollte die Eidesleistung empörenden Mißbrauches wegen im Staate abgeschafft werden: so müßten, falls irgendwie Folgerichtigkeit des Handelns stattfinden sollte, sämmtliche christlichen Einrichtungen, weil sie von schlechten Persönlichkeiten gemißbraucht werden, auf Veranstaltung der Staatsbehörden verschwinden. — Inzwischen wollen wir bei der Vertheidi-

[1]) Vgl. Sprüchw. XIX., 9; XXI., 28; Sacharj. V., 4.

gung der christlichen Eidesleistung das Wahre nicht verkennen, welches mit dem falschen Gegensatze, wie derselbe namentlich von ehrenhaften christlichen Kirchengemeinschaften, z. B. der quäkerischen, mennonitischen, gegen die Eidesleistung gebildet wird [1]), zusammenhängt. Je mehr der christliche Geist der Wahrheit, der durch die Vermittelung Christi an dem ersten christlichen Pfingsttage über die Kirche ausgegossen worden, in den einzelnen Gliedern derselben, die zugleich Genossen des christlichen Staates sind, eine Macht werden wird, so daß die ängstliche Vermuthung, es werde von den Christen ein falscher Schwur abgelegt werden, im Bewußtsein gar keinen Platz mehr findet: — desto mehr verliert die Eidesleistung im christlichen Staate das Gepräge der Nothwendigkeit, die Eidesleistung wird überflüssig [2]), und es genügt jenes Ja Ja und Nein Nein, von welchem Jesus gesprochen, auch in Gerichtsverhandlungen. Nur dürfte der herrliche Zeitpunkt, worin der christliche Geist der Wahrheit solche Macht werden wird, noch in ziemlicher Ferne liegen, zumal jetzt der widerchristliche Geist der Unwahrheit, ja der Lüge! eine bedeutende Gewalt besitzt.

Was den Sondereid der Geistlichen mancher Kirchengemeinschaften betrifft, welcher darin besteht, daß sie Gott zum Zeugen ihrer feierlichen Aussage, nach welcher sie als Gemeindelehrer sich durchaus nicht von den Bekenntnißschriften dieser Kirchengemeinschaften jemals entfernen würden, anrufen: so hat solcher Sondereid wegen der Beschaffenheit der Bekenntnißschriften einiges Bedenkliche. Die Bekenntnißschriften schließen bei allem Reichthume evangelischer Bestimmungen, die in sie aus der mündlichen Ueberlieferung der allgemeinen Christenkirche und aus der schriftlichen, d. h. aus der Bibel, übergegangen sind, manche unevangelische Uebertreibung in sich, die sich als solche dem freien Geistesauge sehr bald herausstellt, sobald sie mit dem reinen Evangelio, wie es in der Bibel, insonderheit in dem neuen Testamente ausgeprägt ist, verglichen wird. So ist, was Bekenntnißschriften der reformirten Kirchengemeinschaft davon berichten, daß Gott aus

---

[1]) Der Gegensatz, welcher von diesen christlichen Partheien gegen die Eidesleistung gebildet wird, hat, da die Partheien das Evangelium festzuhalten suchen, andere Gründe, als der Gegensatz, welcher von den freien Gemeinden, deren Freiheit in dem Entbundensein von dem Evangelio besteht, seinen Ausgangspunkt nimmt. Indeß sind jene Gründe bereits oben implicite berücksichtigt.

[2]) Nicht übel der alexandrinische Clemens: „ὁ-δικαίως βιοὺς, μηδὲν παραβαίνων τῶν καθηκόντων, ἔνθα ἡ κρίσις ἡ τῆς ἀληθείας ἐξετάζεται, τοῖς ἔργοις εὐορκεῖ“ (Gegensatz ist τὸ κατὰ τὴν γλῶτταν μαρτύριον), lib. VII., στρωματ., pg. 729, opp. ed. Colon. an. 1688.

dem in Sünde und Elend durch Selbstschuld verwickelten Menschengeschlechte gewisse Menschen, die nicht besser seien, als die übrigen, ohne alle Rücksichtnahme auf Glauben und Glaubensgehorsam, also unbedingter Weise von Ewigkeit her aus bloßer Gnade zum Heil in Christo erwählt habe[1]), in Widerspruch mit dem Evangelio, welches den Genuß dieses Heils durch den Glauben, der sich zum Gehorsam gegen die Gebote Gottes fortentwickelt, bedingt sein läßt, Joh. III., 16; Matth. V., 5 ff. Daß die Bekenntnißschriften auch unevangelische Uebertreibungen enthalten, ist sehr natürlich, da die Verfasser bei allem ihren theologischen Wissen mit der Sünde und daher um so mehr mit der Möglichkeit des Irrthums behaftet waren. Ist es nun ethische Obliegenheit der christlichen Geistlichen, sich als Lehrer ihrer Gemeinden von dergleichen Uebertreibungen fern zu halten, und das schlechthin reine Evangelium, um die ethischen und frommen Bedürfnisse der Gemeinden gründlich zu befriedigen, denselben zu verkünden: so dürfen die Geistlichen unmöglich jenen strengen Sondereid, durch welchen sie an der Vollziehung dieser Pflicht nothwendig gehindert werden, ablegen. Und wenn kirchliche Behörden darauf dringen, daß die Geistlichen diesen Eid ablegen: so verfahren sie trotz ihrer mit der betreffenden Kirchengemeinschaft es wohlmeinenden Gesinnung willkührlich. Soll von den Geistlichen der in Rede stehenden Pflicht genügt werden können: so muß von ihnen lediglich der mildere Sondereid feierlich abgelegt werden, welcher darin besteht, daß sie Gott anrufen als Zeugen ihrer Aussage, nach welcher sie sich als Lehrer ihrer Gemeinden durchaus nicht von den in den Bekenntnißschriften enthaltenen, evangelischen Glaubens- und Lebenswahrheiten, die den Geistlichen zur Klarheit des Bewußtseins gebracht sind[2]), ent-

---

[1]) Vgl. Dordr. Canon., cp. I., art. 7 und 9.

[2]) Eine jede christliche Kirchengemeinschaft, welche Bekenntnißschriften, in welchen derartige Wahrheiten mit unevangelischen Irrthümern versetzt sind, besitzt, sollte, um jene Wahrheiten ihren Geistlichen dergestalt zum klaren Bewußtsein zu bringen, daß die Geistlichen in der Erkenntniß der Wahrheiten nicht fehl gehen, solche Gottesgelehrte, in welchen ächt evangelisches Bewußtsein und wahrhaft theologische Wissenschaft einander durchdringen, veranlassen, die Wahrheiten von den Irrthümern zu sondern und jene zu einem neuen Bekenntnisse zu gestalten. Auf diese Weise würde dem Grundsatze des evangelischen Fortschrittes auf dem kirchlichen Gebiete gebührende Rechnung getragen werden, ohne daß bei der Beschaffenheit der Männer, welche das neue Bekenntniß in der angegebenen Weise anfertigen, zu fürchten steht, dasselbe werde von dem eigenthümlich Christlichen entblößt sein. Dieß kommt freilich nicht zu seinem Rechte, wenn Fichte, Syst. der Sittenl. u. s. w., S. 323 äußert: „Das wesentliche jedes möglichen Sym-

fernen wollen. Zu der Forderung, daß die Geistlichen solchen Eid leisten, hat jede Kirchengemeinschaft als Gemeinwesen volle Berechtigung; fordert sie den Eid den Geistlichen nicht ab: so setzt sie sich der großen Gefahr aus, daß ihre Geistlichen die Meinung hegen, es sei ihnen erlaubt, sich in Vorträgen von jenen Wahrheiten der Bekenntnißschriften zu entfernen. Die Folge dieser Meinung wird sein, daß die Geistlichen sich wirklich die Abweichung von den Wahrheiten zu Schulden kommen lassen, unevangelische Menschensatzung den Gemeinden verkünden und hierdurch die Grundfesten ihrer Kirchengemeinschaft erschüttern. — Zwar ist es möglich, daß ein Geistlicher, welcher den fraglichen Eid geleistet hat, zumal in der Gegenwart, worin die einseitige, verneinende Verstandesrichtung vorwiegt, den Glauben an die Wahrheiten der Bekenntnißschriften einbüßt, auf welche er den Eid geleistet: eine Einbuße, welche desto leichter ist, wenn der Geistliche namentlich die Schriften eines Ludw. und Fr. Feuerbach, welche das Wesentliche des Christenthums hart angreifen, ohne unbefangene und vernünftige Prüfung, deren Richtschnur das köstliche Evangelium ist, liest. Allein ein solcher Geistlicher wird, dafern er von der Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit des geleisteten Eides durchdrungen ist, sich hüten, denselben durch öffentliche Vorträge, worin er von den evangelischen Wahrheiten der Bekenntnißschriften sich entfernt und wohl gar dieselben mit den schlechten Gründen der Feuerbache bestreitet, zu verletzen, d. h. er wird, natürlich in dem Falle, daß er es nicht wieder zum Glauben an diese Wahrheiten zu bringen vermag, sein Amt freiwillig niederlegen. Zwar gibt es Geistliche, die, obgleich sie diesen Glauben eingebüßt haben, also die evangelischen Wahrheiten der Bekenntnißschriften für Erzeugnisse menschlicher Einbildungskraft halten, dessenungeachtet jene Wahrheiten den Ge-

---

bols ist der Satz: es giebt überhaupt etwas übersinnliches und über alle Natur erhabenes. Wer dies im Ernste nicht glaubt, kann nicht Mitglied einer Kirche sein; er ist aller Moralität und aller Bildung zur Moralität völlig unfähig." Und daß „dieses übersinnliche" für Fichte „der wahre heilige und heiligende Geist, die wahre moralische Denkart sei", wird aus dem Folgenden offenbar. Indeß wird eine Kirchengemeinschaft, welche von dem wahren Christenthume, als einer Kraft Gottes, Gläubige selig zu machen! Röm. I., 16, beseelt ist, sich nicht bei einem Symbole beruhigen, dessen wesentlicher Inhalt jener Fichte'sche „Satz" ist, den auch jede jüdische, muhamedanische, selbst eine heidnische Kirchengemeinschaft, falls ihre Denkart die wahre moralische ist, bekennen kann. Beruhigt sich eine christliche Kirchengemeinschaft bei jenem Symbole: so zeigt sie, daß sie nicht von dem wahren Christenthume beseelt sei und dasselbe lediglich zur äußern Firma habe.

meinden öffentlich verkünden, um in dem Amte, von welchem sie leiblicher Weise genährt werden, bleiben zu können. Indeß sind dergleichen Geistliche verächtliche Heuchler, sofern sie, indem sie die in Rede stehenden Wahrheiten zu Gegenständen ihrer Vorträge machen, vor den Gemeinden erscheinen wollen als Personen, die an jene noch in christlicher Weise glauben. Am wenigsten dürften diese Geistlichen sich des Beifalls Christi, ihres Herrn! erfreuen, der, wie er nicht bloß heiliges Leben, sondern auch lautere Wahrheit war, so die heuchlerischen Geistlichen seines Zeitalters, die Pharisäer, mit scharfer Rede züchtigte, ohne den Haß der Pharisäer, welcher die Folge der Züchtigung war und die marter- und schmachvolle Kreuzigung Christi herbeiführte, zu scheuen.

Das Märtyrerthum.

Eid und Märtyrerthum haben zu einem Zeugen Beziehung [1]); doch ist in derselben ein Unterschied. Im Eide wird Gott zum Zeugen für die Richtigkeit einer menschlichen Aussage, insonderheit vor Gericht, feierlich angerufen. Im Märtyrerthum tritt der Christ auf als Zeuge, daß Jesus der Sohn Gottes und das Evangelium Jesu göttliche Wahrheit sei, 1. Joh. IV., 15, vgl. Matth. X., 32; 2. Krth. IX., 13.

Zu einem solchen Märtyrerthume, welches mit der Dahingabe des Christen in einen schmerzhaften Tod endete, haben in dem geschichtlichen Entwickelungsgange der Kirche sich Viele gedrängt. Wir sind weit entfernt, dieses Verfahren unbedingt in Schutz zu nehmen, da es mit Schwärmerei, mit der Begierde, vor christlichen Brüdern und Schwestern durch standhaftes Erdulden jenes Todes zu prangen, mit unweiser Anreizung der widerchristlichen Obrigkeiten, über die Anhängerschaft Jesu Drangsale zu verhängen, in nahem Zusammenhang stand. Das Verfahren entsprach keineswegs dem ächt apostolischen; Paulus und Barnabas flohen aus Iconium, wo ihnen von heidnischer und jüdischer Seite übermüthige Behandlung und Steinigung drohte, laut Ap.-Gesch. XIV., 5, 6 nach Lystra und Derbe und in die Umgegend dieser lycaonischen Städte, ein Gebot des erhabenen Meisters, Matth. X., 23, vollziehend. Paulus und Barnabas waren von dem vernünftigen Bewußtsein durchdrungen, daß, wenn sie in Iconium blieben, also sich übermüthig behandeln und

---

[1]) Der Zusammenhang zwischen Eid und Märtyrerthum legt sich noch mehr zu Tage, wenn unter dem Eid „ein Glaubensbekenntniß" verstanden wird. Doch ist dieses Verständniß nicht ganz statthaft. Der Eid ist mehr als ein Glaubensbekenntniß.

steinigen ließen, sie ihrem schönen Berufe, auch außerhalb dieses Ortes die fröhliche Botschaft von der Erscheinung des Sohnes Gottes erschallen zu lassen, s. das εὐαγγελιζόμενοι, V. 7, nicht würden genügen können. Indeß möchten wir auf der andern Seite das ethisch Gute nicht übersehen, welches jenem von uns gerügten Verfahren vieler Mitglieder der früheren Kirche offenbar anhaftet[1]). Diejenigen, die dem in Rede stehenden Märtyrerthume mit Ungestüm sich zudrängten, waren fern von der nichtswürdigen Verleugnung der Göttlichkeit Jesu und seiner Lehre[2]), welche nichts an sich hat von Erkenntlichkeit des Herzens für das, was Jesus zum Heile der Menschenwelt gethan und gelitten, was seine Lehre bereits zur Erleuchtung und Veredlung derselben gewirkt hat: eine Verleugnung, deren Gesichtszug Feigheit ist, und durch welche die Ueberzeugung von der Göttlichkeit Jesu und seines Evangelii in schwachen Genossen der christlichen Kirche einen auch für das christliche Leben bedenklichen Stoß erhält. Die Schmach solcher Verleugnung wird durch den irdischen Gewinn, mit welchem dieselbe nicht selten verknüpft ist, keineswegs aufgewogen. Zwar war dieses Fernsein von solcher Verleugnung bei Christen, die sich zum Märtyrerthume ungestüm drängten, bloß etwas negativ Gutes. Doch hing dasselbe bei manchen, namentlich bei solchen, die einen Zug von Schwärmerei in ihrem Drange hatten, mit einer gewissen Anhänglichkeit an das Oberhaupt der Kirche, als dessen Glieder sie sich fühlten, desgleichen mit der Sehnsucht zusammen, einer näheren Gemeinschaft mit diesem Haupte, als sie auf Erden möglich ist, durch das Märtyrerthum theilhaftig zu werden.

Werfen wir einen Blick auf dasjenige, welches nicht mit der Dahingabe des Bekenners Jesu und seines Evangelii in den

---

[1]) Dieses Uebersehen ist die Schuld der protestantischen Kirche, sofern sie, wie Merz a. a. O., S. 199 äußert, „entschieden das Herzudrängen zum Märtyrerthum" verwirft. Die bloße Entschiedenheit ist hier Ungerechtigkeit.

[2]) Christen, die, unter Heiden oder Juden befindlich, heilige Handlungen, d. h. Cärimonien jener oder dieser dergestalt vollziehen, daß sie das wahrhaft christliche Bewußtsein festhalten, machen sich nur einer halben Verleugnung des Christenthums schuldig, und die halbe ist um so geringer, als sie äußerlich und vielleicht mit dem Wunsche verknüpft ist, Heiden und Juden den Christen und ihrem christlichen Bewußtsein desto geneigter zu machen. Christen dagegen, welche, indem sie unter Heiden oder Juden leben, heilige Handlungen jener oder dieser mit Aufgebung des christlichen Bewußtseins verrichten, verleugnen das Christenthum ganz. Bei Mitgliedern der apostolischen Kirche läßt sich höchstens von jener halben Verleugnung manche Spur wahrnehmen.

schmerzhaften Tod endet: so ist die Meinung in unserer Wissenschaft vorgetragen worden, es werde der Christ „gegen Privatpersonen“ einem runden Bekenntniß mit aller Klugheit ausweichen; und lediglich die Nothwendigkeit gesetzt, daß er, „wo die Obrigkeit es fordere, ein deutliches, gründliches, freimüthiges und bescheidenes Bekenntniß ablege, wenn es ihm auch das Leben kosten sollte.“ Wir sind mit dieser Bestimmung vom ethischen Gesichtspunkte aus nicht ganz einverstanden. Allerdings hat der Christ dem Bekenntniß gegen solche Privatpersonen klüglich auszuweichen, die ohne die gebührende Empfänglichkeit für dasselbe sind, und das Herrliche des Bekenntnisses so wenig einzusehn und zu würdigen wissen, daß sie in Wort und Geberde das Bekenntniß verhöhnen und hiermit in geistiges Verderben sich stürzen würden. Das Ablegen des Bekenntnisses vor solchen Privatpersonen wäre eine Thorheit, die nicht im Sinne Christi ist; das Heilige den Hunden zu geben, die Perlen vor den Säuen hinzuwerfen, verbietet Christus Matth. VII., 6 seinen Zuhörern, damit nicht (die Säue) mit ihren Füßen (die Zuhörer im Falle solchen Hinwerfens) treten und (sie, zu ihnen) sich hinwendend zerreißen. Er selbst ging dem runden Bekenntniß, in was für Machtvollkommenheit er das Volk im jerusalemischen Heiligthume lehre und das Evangelium verkünde, darum aus dem Wege, weil Hohepriester, Schriftgelehrte und jüdische Aelteste durch das Fragen nach solcher Machtvollkommenheit Aeußerungen aus seinem Munde zu vernehmen versucht hatten, die sich als Handhaben, an Christo einen Justizmord zu verüben, benutzen ließen, Luc. XX., 1 ff.; es fehlte somit jenen Leuten an geistiger Fähigkeit, Wahrheit auf eine für sie ersprießliche Weise zu vernehmen. Allein es ist ja sehr möglich, daß der Christ mit anderen Privatpersonen in gesellige Berührung kommt, welche für das runde, auf Jesum und seine Lehre bezügliche Bekenntniß solche Empfänglichkeit in sich tragen, daß sie im Stande sind, in die Herrlichkeit des Bekenntnisses einzudringen, dieselbe richtig zu beurtheilen, das Bekenntniß zur Förderung ihres eignen Heils zu billigen. In diesem Falle findet für den Christen die ethische Verbindlichkeit statt, nicht bloß vor der Obrigkeit, die ein Bekenntniß von ihm fordert, sondern auch vor solchen Privatpersonen ein Bekenntniß abzulegen, dessen Rundung sich mit Deutlichkeit, Gründlichkeit, Freimuth und Bescheidenheit sehr wohl vertragen kann. Die Ablegung dieses Bekenntnisses dient zur Verherrlichung des Meisters und seiner Lehre, gewinnt die Privatpersonen, die noch nicht Christen, für den Meister [1]) und seine Lehre, es dient, falls die Privatpersonen

---

[1]) Auch Jesus heißt Offenb. Joh. I., 5 ὁ μάρτυς ὁ πιστός. Der Beziehungspunkt seines Zeugnisses dürfte das Wort Gottes sein, V. 2. Das

bereits Christen sind, zu ihrer christlichen Erbauung und fördert den eignen, evangelischen Glauben des Bekenners insofern, als der Glaube in der Vollziehung des Bekenntnisses sich übt. Legt der Christ das Bekenntniß nicht ab: so ist dieses Gebahren eine Pflichtverletzung, die von Thorheit zeugt, sofern es bei ihr nicht zu den Segnungen der Ablegung kommt.

Wohl soll die gesammte Lebensentwickelung des Jüngers Jesu ein thatsächliches Zeugniß sein, daß er von der Göttlichkeit Jesu und seiner Lehre lebhaft überzeugt sei. Die Lebensentwickelung, welche nicht dieses Zeugniß ist, darf auf den Vorzug der Christlichkeit keinen Anspruch machen. Ja das Leben, welches dieses thatsächliche Zeugniß oder Märtyrerthum ist [1]), dürfte eine weit schwierigere Aufgabe sein, als die auf einzelne Augenblicke beschränkte Vollziehung jener beiden Formen des Märtyrerthums, die in dem oben besprochenen, mündlichen Bekenntniß bestehen, sollte auch von dem großen Christenhaufen diese Vollziehung mehr gefeiert werden, als jenes Leben; die Kirchengeschichte kennt kein Mitglied der Kirche, welches jene Aufgabe vollständig gelöst hätte. Inzwischen ist es nicht nöthig, daß wir, indem wir das besondere Lehrstück von dem Märtyrerthum besprechen, weiter darauf eingehen, wie das ganze Leben ein solches thatsächliches Zeugniß sein müsse; es ist im Grunde der gesammte dritte Theil unserer Wissenschaft, welcher mit diesem Gegenstande sich beschäfftigt.

Von dem Gottesdienste im engern Sinne des Wortes.

„Der Ausdruck Gottesdienst" ist nach der Meinung Schleiermacher's „uneigentlich" [1]). Verhielte es sich also mit dem Ausdrucke: so müßte er aus der Wissenschaft entfernt werden; uneigentliche Ausdrücke leiden an Unbestimmtheit, durch welche die Verworrenheit des Denkens gefördert wird; die Wissenschaft bewegt sich dagegen in eigentlichen, welche die Klarheit des Denkens vermitteln. Allein Schleiermacher macht dem Ausdrucke: Gottesdienst! den fraglichen Vorwurf ohne genügenden Grund; denn der Ausdruck ist ganz eigentlicher Natur, wiefern er diejenige Verehrung des vollkommenen und in Christo deutlich geoffenbarten Geistes bezeichnet, welche von dem Anhänger dieses Christus in Gemeinschaft mit andern, oder auch ohne diese Gemeinschaft, d. h. in der Vereinzelung, durch Gesang, Gebet und wie sonst die heiligen Handlungen heißen mögen, vollzogen wird. Niemand

---

Zeugniß aber ist nicht bloß von dem mündlichen, sondern auch von dem thatsächlichen zu verstehen.

[1]) S. christl. Sitte, Beil. B., S. 149.

kann solche Verehrung im rechten Sinne vollziehen, ohne damit Gotte einen eigentlichen Dienst zu erweisen; die Verehrung ist für die eigne Frömmigkeit dessen, der da verehrt, förderlich. Frömmigkeit aber ist Verherrlichung Gottes.

Was den Gottesdienst, der von dem einzelnen Christen allein vollbracht wird, betrifft, so ist derselbe oft aus dem Grunde verworfen worden, weil er Aberglauben, hoffärtiges und liebloses Wesen, desgleichen gänzliche Absonderung von dem großen Körper der Kirche bei demjenigen erzeuge, der diesen Gottesdienst vollbringe. Und in der That hat dieser Gottesdienst bei Personen, die ohne den heiligen, der Kirche einst mitgetheilten Gottesgeist, also dergestalt, daß sie von ihrer verderbten Menschennatur geleitet wurden, Gotte gedienet haben, diese traurigen Wirkungen oft genug hervorgebracht. Allein diese Thatsache berechtigt die besonnene Ethik lediglich, denjenigen Privatgottesdienst zu verwerfen, bei welchem der Einzelchrist sich bloß von der verderbten Menschennatur, die leider auch im Christen keineswegs Null ist, leiten läßt, und welcher daher jene unerfreulichen Wirkungen hervorbringen muß. Ein Privatgottesdienst dagegen, welcher von dem mit heiligem Gottesgeiste erfüllten und somit von diesem Geiste regierten Christen geübt wird, steigert in demselben die reine Erkenntniß Gottes in Christo, wie die demüthige Liebe zu Gott, welche die Liebe zu den Nebenmenschen als Offenbarungsform besitzt, er macht hierdurch den Christen zur segensreichen Theilnahme an der gemeinschaftlichen, kirchlichen Gottesverehrung geeigneter, er veranlaßt ihn, sich in seinem Leben immer mehr als ein rechtes Glied des Körpers der christlichen Kirche zu bewähren: Grundes genug, diesen Privatgottesdienst nicht zu verwerfen, sondern nach Kräften anzuempfehlen, und das um so mehr, als bei ihm gerade der christlichen Freiheit besondere Rechnung getragen werden kann. Der Christ kann sich diesem Gottesdienste in denjenigen Augenblicken hingeben, in welchen das Bedürfniß desselben seinem Herzen sich besonders aufdringt[1]); er kann diejenigen Schriftstücke lesen, diejenigen Gesänge singen, diejenigen Gebete sprechen u. s. w., die zur Befriedigung des persönlichen Bedürfnisses insonderheit geeignet sind. Wäre der Privatgottesdienst bei der Freiheit, die er gestattet, nicht heilbringen-

[1]) Der Einwand, es gebe keinen von Arbeit freien Augenblick, worin der Jünger Jesu dem Privatgottesdienste sich zu widmen vermöge, ist nichtig. Dieser Gottesdienst ist, indem er in einem frommen Gebete, einem kurzen, aber innigen Gesange und in andern Formen erscheint, geeignet, selbst in solchen Augenblicken, die nicht von Arbeit frei sind, geübt zu werden. Durch diese Uebung empfängt die Arbeit jene Weihe, deren sie, um christliche Thätigkeit zu sein, benöthigt ist.

der Art: so würde Jesus ihn nicht z. B. im Gebet in der Einsamkeit, Matth. XXVI., 39, gepflegt und seinen Bekennern nicht VI., 6 zur Vorschrift gemacht haben [1]).

Gehen wir über zur Besprechung des gemeinsamen Gottesdienstes! Er kann zunächst von einer Hausgenossenschaft vollzogen werden. Wenn freilich der häusliche Gottesdienst sich lediglich vermittelst des „Gegensatzes von Klerikern und Laien" gestalten könnte [2]): so würde jener Gottesdienst in vielen Familien, deren Väter keine Kleriker, sondern bloß Laien sind, nicht zu Stande kommen können. Und das würde höchlich zu beklagen sein, da der häusliche Gottesdienst, falls er nicht bloß eine fromme, sondern auch eine ethische Seite hat, die Hausgenossenschaften zu ecclesiolis zu bilden im Stande ist, durch welche die ecclesia, wenn sie verderbt ist, eine heilsame Wiedergeburt erfährt. Allein der häusliche Gottesdienst kann sich auch in dem Fall recht gut gestalten, daß jener Gegensatz nicht vorhanden ist; denn ein Mitglied der Hausgenossenschaft, welches zum Laienstande gehört, aber in demselben Gotte durch Christum geweiht ist, kann aus der heiligen, in die Sprache der Hausgenossenschaft übersetzten Schrift eine passende Stelle vorlesen, erläutern, auf die übrigen Mitglieder der Hausgenossenschaft anwenden, ein herzliches Gebet sprechen, kurz die einzelnen Momente des Gottesdienstes in Gemeinschaft mit diesen übrigen Mitgliedern vollziehen. Je mehr aber durch solchen einfachen Gottesdienst die Hausgenossenschaft im lebendigen Christenthume gefördert und andrerseits zu einem wahren Segen für die ganze Gemeinde gemacht wird, desto erfreulicher ist das zu Stande Kommen dieses Gottesdienstes in recht vielen Hausgenossenschaften. Zwar lehrt die Erfahrung, daß häuslicher Gottesdienst häufig, zumal dann, wenn in ihm die Frömmigkeit in der Sonderung von dem Ethischen des Christenthums hervorgehoben wurde, zu pietistischer Heuchelei, zur Verdammung Andersdenkender, zur Feindschaft gegen den ächt evangelischen Geistlichen der Gemeinde und andern Ver-

---

[1]) Das ταμεῖον, in welches der Mensch, um zu beten, dergestalt gehen soll, daß er die Thüre verschließt, Matth. VI., 8, ist ein οἴκημα ἀπόκρυφον der Wohnung; vgl. Luc. XII., 3, wo das ἐν τοῖς ταμείοις mit ἐν τῇ σκοτίᾳ gleichlautend ist, wie das ἐπὶ τῶν δωμάτων mit ἐν τῷ φωτί. Freilich bedeutet ταμεῖον ursprünglich Vorrathskammer, Luc. V. 24. Aber die Vorrathskammer ist oft ein οἴκημα ἀπόκρυφον. Daher läßt sich jener allgemeine Sinn aus dieser ursprünglichen Bedeutung leicht ableiten.

[2]) Nach Rothe a. a. O., II., 97 kann sich „nur mittelst eines solchen Gegensatzes — der Cultus — überhaupt organisiren." Was Rothe von dem Cultus überhaupt aussagt, muß er folgerichtiger Weise auch von dem Sondergottesdienste häuslicher Art aussagen.

kehrtheiten Anlaß gab. Doch werden weise Behörden der Kirche den häuslichen Gottesdienst wegen solcher unerfreulichen Ausschreitungen nicht ohne Weiteres völlig abschaffen; sondern auf eine Verbesserung desselben hinarbeiten, bei welcher Frömmigkeit und ethisches Leben zugleich zu ihrem Rechte kommen, die Ausschreitungen aber möglichst wegfallen. Diejenige kirchliche Behörde handelt thöricht, die einen ganzen Gottestempel, in welchem Satan sich einen Altar errichtet hat, zertrümmert.

Endlich ist der gemeinsame Gottesdienst ein solcher, der von einer Christengemeinde abgehalten wird. Sofern derselbe z. B. durch die Verkündigung des göttlichen Wortes äußere Erscheinung ist, könnte man gegen ihn geltend machen, daß Jesus zu dem samaritanischen Weibe gesprochen hat, der (himmlische) Vater verlange solche, die, wie Gott Geist sei, ihn im Geiste (d. h. in ihrem Innern, in dem mit Vernunft und Gefühl zusammenhängenden Willen,) und in Wahrheit (d. h. mit Aufrichtigkeit) anbeten, Joh. IV., 24, 23. Doch würde die Aeußerung Jesu sehr verkehrter Weise gegen den gemeinschaftlichen Gottesdienst als äußere Erscheinung geltend gemacht werden, da eine Anbetung, die in Geist und Wahrheit vollbracht wird, nicht ausschließt, daß dieselbe auch zur äußern Erscheinung wird. Vielmehr läßt sich nur an der letztern wahrnehmen, daß die erstere Wirklichkeit ist. Ja da die Mitglieder einer Gemeinde an sich nicht bloß Geister sind, sondern auch Leiber, die mit Geistern zusammenhängen und da Bewegungen der Geister sich gewöhnlich durch die Leiber offenbaren: so würde es mit der menschlichen Natur einer Gemeinde in Widerspruch stehen, falls von Jesu eine Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit, die nicht zur äußern Erscheinung wird, in Anspruch genommen würde. Jesus aber ist als Menschensohn, als ethischer Idealmensch, weit entfernt, durch sein Evangelium mit der menschlichen Natur, soweit sie menschliche Natur, d. h. nicht durch Irrthum, Sünde und Elend entstellt ist, in Widerspruch zu treten. — Nun könnte freilich gesagt werden, für Gottes Wesen sei der gemeindliche Gottesdienst ebenso wenig, als der Privatgottesdienst und der einer Hausgenossenschaft erforderlich. Doch, obwohl dieser Satz an sich darum seine Richtigkeit hat, weil Gott seinem Wesen nach vollkommener Geist ist und als solcher ohne jeglichen von Christen ausgehenden Dienst bestehen kann[1]): so ist der Satz gleichwohl

[1]) Der Pantheismus neuerer Zeit ist eine der Gottheit unwürdige Denkweise, weil er, um die Gottheit zu gewinnen, die einzelnen, endlichen Persönlichkeiten als einzelne verneinen, und dieselben zur Allpersönlichkeit zusammenfassen, folglich die Gottheit von den endlichen Persönlichkeiten abhängig machen muß. Wie in aller Welt wird bei solchem Verfahren der

gegen die Vollbringung des gemeindlichen Gottesdienstes ebenso wenig, als gegen die Uebung des privaten und hausgenossenschaftlichen ein vollwichtiger Grund. Durch jene Vollbringung soll ebenso, wie durch diese Uebung Gotte die Gerechtigkeit, die ihm als dem vollkommenen Geiste gebührt, von Seiten des Christen widerfahren, und die (wenn wir so sagen dürfen), äußere Ehre Gottes, d. h. die Ehre, welche er abseiten der Welt, insonderheit der mit Selbstbewußtsein begabten Welt vermöge seiner herrlichen Bestimmtheiten in Anspruch nehmen darf, möglichst gesteigert werden. Die Vollziehung des gemeindlichen Gottesdienstes ist ebenso, wie die Uebung des privaten und des hausgenossenschaftlichen um so mehr erforderlich, als dieselbe die Theilnehmer immer mehr zu reinen und dabei freien Werkzeugen, oder, um ein schönes Bild der alten Kirche zu gebrauchen, zu ächten Priestern Gottes erhebt, und damit jene Lust der Theilnehmer steigert, welche das Wesentliche der Seligkeit. — Zwar ließe sich sagen, der gemeindliche Gottesdienst sei unnöthig in dem Falle, daß der private und der Familien-Gottesdienst fleißig geübt werde. Allein bei solcher einseitigen Uebung liegt die Gefahr nahe, daß in den Einzelpersönlichkeiten und Familien das Gemeindebewußtsein in den Hintergrund gedrängt und der Gemeindeverband aufgelockert wird: ein Uebelstand, der die allmähliche Auflösung der ganzen Kirche, die von den Gemeinden gebildet wird, zur beklagenswerthen Folge haben kann. Soll alle dem mit glücklichem Erfolge vorgebeugt werden: so ist mit dem privaten und Familien-Gottesdienst der gemeindliche nothwendig zu verbinden. Dazu kommt ein anderer Punkt. Der private und der Familien-Gottesdienst sind, sofern sie nicht von Geistlichen geleitet werden, die in die Tiefen des ewigen Gotteswortes eingedrungen, mit demselben vertraut und mit der schönen Gabe, es auszulegen und gehörig anzuwenden, ausgestattet sind, — etwas Mangelhaftes. Es geht ihnen auf alle Fälle jene erhabene Feierlichkeit ab, die auf das christliche Gemüth gewaltig einzuwirken und es in eine fromme Stimmung zu versetzen vermag. Sie sind daher einer angemessenen Ergänzung benöthigt, und diese wird ihnen durch den gemeindlichen Gottesdienst unter der Voraussetzung zu Theil, daß der letztere von einem solchen Geistlichen abgehalten und zugleich mit der rechten Feierlichkeit ausgestattet wird. Zwar ist der gemeindliche Gottesdienst an manchen Orten nicht ohne Gebrechen; wie denn Predigten gehalten, Gebete gesprochen, Gesänge gesungen werden, die nicht schlechthin dem reinen Evangelio entsprechen, in welchen sich nicht ächt

---

Gottheit die Allgenugsamkeit bewahrt, von welcher schon der platonische Philebus eine Ahnung hat?

evangelisches Licht und ächt evangelische Wärme in gehöriger Fülle einander durchdringen. Ja es gibt keine Kirchengemeinschaft, deren Gottesdienst das entzückende Gepräge schlechthinniger Vollendung hätte. Allein die Erscheinung solcher Gebrechen ertheilt dem Christen so wenig die Befugniß, sich von dem gemeindlichen Gottesdienst gänzlich zurückzuziehn und lediglich den privaten nebst dem hausgenossenschaftlichen zu pflegen, daß die Erscheinung dem Christen vielmehr die Verpflichtung auferlegt, dahin mit Weisheit und Beharrlichkeit zu wirken, daß die Gebrechen durch geeignete Persönlichkeiten unter Schonung geistesschwacher Mitglieder der Kirche, denen selbst die Gebrechen bei langer Gewohnheit daran lieb geworden, allgemach entfernt werden und der gemeindliche Gottesdienst nach der herrlichen Richtschnur des Evangelii [1]), welches die Beibehaltung des mit den Gebrechen zusammenhängenden, christlichen Elements gebeut, verbessert wird. Wer sich von dem in Rede stehenden Gottesdienste seiner Gebrechen wegen völlig zurückzieht und nicht auf seine Verbesserung hinarbeitet, der zeigt sich nicht als ein wahrhaft christliches Mitglied der Kirche, er trägt aber dazu bei, daß in einem Zeitpunkt wilder Geistesbewegung ein plötzlicher Umsturz des gemeindlichen Gottesdienstes, bei welchem auch das mit seinen Gebrechen verflochtene, christliche Wesen über Bord geworfen wird, nach wiedertäuferischer Weise erfolgt.

Damit, daß wir auf die Theilnahme des Christen insonderheit an dem gemeindlichen Gottesdienste, wie derselbe z. B. an Sonntagen stattfindet [2]), dringen, wollen wir keineswegs zugleich andeuten, daß der Christ sich in den Sonntagsstunden, welche für diesen Gottesdienst nicht bestimmt sind, der Vollziehung seiner gewöhnlichen Berufsgeschäffte und der Theilnahme an Erheiterungen des Lebens enthalten müsse; eine solche Andeutung wäre judaisirende Engherzigkeit auf dem christlichen Gebiete. Was die Berufsgeschäffte anlangt, so sollen sie allerdings durchschnittlich

---

[1]) Wenn Jesus Joh. IV., 21 der samaritanischen Frau den Eintritt eines Zeitpunktes versprach, worin die Samaritaner weder auf dem Berge Garizim, noch in Jerusalem den Vater anbeten würden: so verneinte Jesus damit keineswegs, daß sie an andern Orten der Erde ihn anbeten würden. Diese anderen sind eben so gut, wie der Garizim und Jerusalem, Orte des Vaters, welcher der Herr des Himmels und der Erde ist.

[2]) Auch viele Festtage des christlichen Kirchenjahres fallen auf Sonntage, manche freilich auf gewöhnliche Wochentage. Festtage sind vorzugsweise Blüthepunkte des Kirchenjahres. An ihnen gewinnt der Gottesdienst eine besondere Feierlichkeit. Desto natürlicher ist rege Theilnahme am festtäglichen Gottesdienste.

von dem fleißigen und andächtigen [1]) Besuche des Gottesdienstes den Bekenner des Herrn um so weniger abhalten, als die Vernachlässigung des Gottesdienstes um dieser Berufsgeschäffte willen den lebendigen Gliedern der Gemeinde zu gerechtem Aergernisse gereicht und die geistig todten Glieder in ihrer Verachtung des Gottesdienstes bestärkt. Der Bekenner des Herrn ist der Erbauung seines innern Menschen, der in dem gewöhnlichen Weltgetriebe leicht in unselige Gegensätze zerfällt, sehr benöthigt. Die Erbauung aber wird eher durch den Besuch des gemeindlichen Gottesdienstes, der von dem herrlichen Worte Gottes in allen Bestandtheilen, auch in den Sakramenten durchdrungen ist, als durch die Vollziehung der hergebrachten Berufsgeschäffte, die nicht in dem Maaße, wie der Gottesdienst, von diesem Worte durchdrungen sind, vermittelt. Allein vergebens sucht man in den neutestamentischen Schriften die Verordnung, daß der Jünger Jesu in Stunden des Sonntags, welche nicht der gemeindlichen Gottesverehrung bestimmt sind, sich der Verrichtung seiner hergebrachten Berufsgeschäffte zu enthalten habe. Dazu kommt, daß diese Verrichtung wie zum Besten des Nebenmenschen, so zur Verherrlichung des Gottes, der die wohlwollende Liebe zum Nebenmenschen geboten hat, recht gut vollzogen werden kann. Freilich hat man gegen solche Verrichtung eingewendet, daß der alttestamentische Sabbat, an welchem laut 2. Mos. XX., 10 von dem Hebräer kein Werk habe verrichtet werden dürfen, in der Form des Sonntags in die neutestamentische Religionsverfassung übergegangen sei. Doch wie verfehlt dieser Einwand sei, wird daraus klar, daß der Sabbat des alten Testaments am siebenten, der Sonntag des neuen Testaments aber am ersten Wochentage gefeiert, daß ferner die Sabbatsfeier im Gedächtniß an die Ruhe vollbracht wird, welcher sich Gott, nachdem er Himmel, Erde und Meer in sechs Tagen erschaffen, am siebenten nach der mosaischen Vorstellung, V. 11, hingegeben hat, während die Sonntagsfeier von dem frohen Andenken an die Auferstehung Jesu von den Todten und an sein Emporsteigen in die Himmel durchdrungen ist; Ep. 15 des dem Barnabas beigelegten Briefes. Wohl ist der Sabbat in Christenvereine des Ostens übergegangen [2]), doch nur so, daß er v o r dem Tage des Herrn, d. h. dem Sonntage von ihnen begangen ist, vgl. lib. VII. der den

---

[1]) Rothe'n a. a. O., I., S. 263 ist das Anbeten „das sich schlechthin in sich vollzogen habende Andächtigsein." Dagegen spricht indeß der Umstand, daß das Anbeten mehr Sache des Willens, das Andächtigsein mehr Sache des Denkens ist.

[2]) Wie kann diese Thatsache befremden, da die Vereine Mitglieder hatten, welche sich früherhin zur alttestamentischen Religionsverfassung bekannt?

Aposteln untergeschobenen Constitut., c. 23. — Daß aber der Christ in Sonntagsstunden, die nicht dem gemeindlichen Gottesdienste gewidmet sind, sich der versteht sich mäßigen Theilnahme an Erheiterungen des irdischen Lebens enthalten müsse, wagen wir nicht zu behaupten, weil diese Erheiterungen ihrer Natur nach unschuldig sind, die Theilnahme an denselben aber den Christen dergestalt erfrischen kann, daß er sich um so lieber den sonntäglichen Berufsgeschäfften zur Ehre seines Gottes unterzieht. Ja abgesehen von der Wirkung dieser Theilnahme, ist es sehr möglich, daß dieselbe von dem lebendigen Gottesbewußtsein durchdrungen, mithin an sich fromm ist. Könnte die Theilnahme an Erheiterungen nicht mit der Frömmigkeit zusammenbestehen: so würde Jesus wahrlich nicht auf der Hochzeit zu Cana erschienen sein [1]).

Von denjenigen Pflichten gegen Gott, die insofern mittelbare sind, als sie von dem Willen des Christen mit Bezugnahme auf endliche Persönlichkeiten und unpersönliche Dinge vollbracht werden.

Vorbemerkung.

Zwischen den endlichen Persönlichkeiten, d. h. den Engeln und Menschen einerseits, und den unpersönlichen Dingen, d. h. Thieren, Pflanzen und Steinen andrerseits waltet eine namhafte Verschiedenheit ob. Jene haben eigenthümliche Bestimmtheiten, durch welche sie zu der Aehnlichkeit mit dem vollkommenen Geiste erhoben werden und ohne welche sie nicht endliche Persönlichkeiten sein würden: nämlich Vernunft, höheres Begehrungsvermögen, Gemüth. Die unpersönlichen Dinge dagegen entbehren von vorn herein diese Bestimmtheiten, wie die Erfahrung hinlänglich beurkundet. Wären sie im Besitze der Bestimmtheiten: so würden sie nicht sein, was sie sind, unpersönliche Dinge. Trotz dieser nam-

---

[1]) Indem Schleiermacher, Entw., S. 319 von dem Gegensaze der Temperamente spricht, macht er die Anmerkung: „Indisch = phlegmatisch; griechisch = sanguinisch; jüdisch = cholerisch; christlich = melancholisch?" Wir müssen, was das Christliche betrifft, erwidern, daß dasselbe nicht bloß melancholisch ist, weil das Christliche von dem Bewußtsein zunächst freilich der menschlichen Sünde, dann aber auch der Sündenvergebung, die dem gläubigen Bekenner des Herrn Jesu von Seiten der göttlichen Gnade um des Herrn willen zu Theil geworden, durchdrungen ist. Das christliche Temperament ist vermöge dieses Durchdrungenseins melancholisch und zugleich sanguinisch. Hätte Schleiermacher sich daran erinnert, daß Paulus die philippischen Christen IV., 4 auffordert, sich zu jeder Zeit im Herrn zu freuen: so würde Schleiermacher wahrscheinlich nicht gesagt haben: „christlich = melancholisch?"

haften Verschiedenheit, deren Beschaffenheit eine wesentliche, haben endliche Persönlichkeiten und unpersönliche Dinge von Seiten des Gottes, welcher der Urgrund ihres gegenständlichen Daseins ist, Eine Bestimmung, welche in der Verherrlichung Gottes besteht, erhalten; nur mit dem mehr formalen Unterschiede, daß jene Persönlichkeiten mit Selbstbewußtsein, diese Dinge ohne Selbstbewußtsein Gott zu verherrlichen haben [1]). Die Bestimmung ist wegen ihrer Gotteswürdigkeit vernünftig. Ja wir dürfen einen Schritt weiter gehn und sagen: wenn das Mitglied der christlichen Kirche zu endlichen Persönlichkeiten und unpersönlichen Dingen in Beziehung tritt, d. h. Pflichten in Ansehung beider erfüllt, was um so möglicher ist, als das Mitglied der Kirche sich mit beiden unter gleichen Weltverhältnissen bewegt: so soll auch durch diese Pflichterfüllung der Gott verherrlicht werden, welcher die Persönlichkeiten und Dinge so gestaltet, ihnen einen solchen Werth beigebracht hat, daß in Ansehung derselben gewisse Pflichten erfüllt werden können und müssen. Entspricht die Pflichterfüllung nicht diesem Soll: so verfehlt der Christ in gewisser Hinsicht seine große Bestimmung.

Von den Pflichten gegen Gott, die insofern mittelbare sind, als sie in Ansehung endlicher Persönlichkeiten vollzogen werden.

Eintheilung.

Die Persönlichkeiten sind zunächst solche selbstbewußte Wesen, die an natürlicher Vollkommenheit hinter Gott zurückstehen, aber die Menschen übertreffen, d. h. die unter dem Namen Engel bekannten Boten Gottes, welche theils nicht gefallen sind, theils

---

[1]) Wenn die unpersönlichen Dinge ohne Selbstbewußtsein Gott verherrlichen, indem z. B. ihre Beschaffenheit die Weisheit und Macht Gottes, welchen die Dinge das Dasein zu verdanken haben, in das Licht stellt: so läßt sich natürlich nicht mit gutem Grunde behaupten, daß dieselben Religion haben. Die wahre Religion muß vom Selbstbewußtsein begleitet sein. So räumt auch Ludw. Feuerbach, Wes. des Christenth., S. 1 ein, daß die Thiere keine Religion haben. Nur ist Feuerbach auf falscher Fährte begriffen, indem er S. 2 behauptet: sie (die Religion) „ist — und kann nichts andres sein, als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen." Die Religion ist ihrem Etymon nach das selbstbewußte Gebundensein des Menschen als eines endlichen Wesens an ein anderes, und zwar unendliches Wesen, welches Gott ist. Die Feuerbach'sche Darstellung der Religion beeinträchtigt unbefugter Weise das Gegenständliche des Wesens, zu welchem der Mensch in der Religion ein Verhältniß hat.

gefallen[1]. Fassen wir die nicht gefallenen, d. h. die guten Engel näher in's Auge: so dürfen sie vermöge ihrer Natur, bei welcher sie zu Gott in dem Verhältnisse der Unterordnung stehen und Gottes Werkzeuge behufs der Herbeiführung des Heiles der an Jesum Christum gläubigen Menschen sind, Hbr. I., 14[2], — die Verehrung der Christen in Anspruch nehmen. Freilich tritt Paulus Kol. II., 18 in Widerspruch mit einer θρησκεία τῶν ἀγγέλων. Diese ist nicht eine Gottesverehrung, die von Engeln ihren Ausgangspunkt nimmt, die, wie Ausleger der Redeweise gesagt haben, „vorgeblich engelrein" ist. Vielmehr muß unter θρησκεία τῶν ἀγγέλων eine Verehrung verstanden werden, die in der kolossischen Christengemeinde von Falschlehrern den Engeln dargebracht ward; vgl. über diesen Sinn des Genitives Weish. XIV., 27. Unser Verständniß ist desto mehr an seinem Orte, als noch im vierten Jahrhunderte eine laodicenische, also in Phrygien, worin Kolossä lag, gehaltene Kirchenversammlung manchen Christen das „ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀπιέναι, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, καὶ συνάξεις ποιεῖν" im 35. Canon untersagt hat. Allein wenn der Apostel in Widerspruch tritt mit einer Engelverehrung, die insofern das christliche Bewußtsein verletzte, als sie die Verehrung Christi, welcher der Mittler zwischen Gott und Menschen ist, verdrängte, indem bei dieser Engelverehrung die Engel als Mittler zwischen Gott und Menschen hochgeachtet wurden[3]: — so widerspricht der Apostel damit keineswegs derjenigen Engelverehrung, die das christliche Bewußtsein in solcher Weise nicht verletzt, und, während Christus als jener Mittler fort und fort treu verehrt wird, in einer Hochachtung besteht, welche den Engeln als den von Christo dem Gottessohne! geschaffenen und ihm unterworfenen Gottesboten erwiesen wird, Kol. I., 16; Hebr. I., 4 ff. Wer den Engeln diese Verehrung nicht zukommen läßt, entzieht ihnen willkührlich, was ihnen von Rechtswegen gebührt. Wenn der Christ verpflichtet ist, menschliche Persönlichkeiten, die mit gründlicher Gotteserkenntniß und ethischer Gesinnungstüchtigkeit ausge-

---

[1] Die Wirklichkeit und Beschaffenheit dieser Persönlichkeiten ist durch biblische und vernünftige Gründe gegen die Angriffe des aus der Einheit mit der Vernunft gewichenen Verstandes von uns in der christl. Dogm., Bd. II., S. 80 ff. sicher gestellt worden.

[2] Baumg. Crusius a. a. O: „Das Geisterreich liegt aus dem Bereiche jeder, auch der christlichen Sittenlehre", S. 314. Als wenn die Christen bloß mit Menschen „in einem wirklichen bestimmten Zusammenhang stünden!"

[3] Vgl. zu Böhmer's isagoge in epist. — ad Coloss. datam theol., histor., crit. den excursus II.: quaeritur, quare falsi Colossar. doctores angelos bonos religioso culti prosequuti sint?

gestattet sind, zu verehren: so ist er weit mehr verpflichtet, die Engel, welchen diese Bestimmtheiten des Geistes in höherem Grade als den menschlichen Persönlichkeiten zu Theil geworden sind, zu verehren. Die Wissenschaft des christlichen Lebens hat selbst dagegen Nichts einzuwenden, daß von dem in Noth sich befindenden Christen Engel um ihre Hülfe angesprochen werden. Erlaubt doch die Wissenschaft, menschliche Fürsten um Hülfsgewährung bittend anzugehen! Wenn die Wissenschaft dagegen Einspruch thäte, daß Engel um Hülfe angesprochen werden: so müßte sie noch weit mehr dagegen Einspruch thun, daß menschliche Fürsten mit Bitten um Gewährung derselben angegangen werden; Fürsten kommen Engeln an Hoheit und Macht nicht gleich. Nur versteht es sich von selbst, daß jenes die Engel um Hülfe Ansprechen nicht zu eigentlicher Anbetung derselben werden darf. Durch Anbetung würden die Engel auf gleiche Linie gestellt mit dem Gotte, welchem allein, indem er der unbedingt vollkommene Geist ist, nach Matth. IV., 10; Offenb. XXII., 9 und der gesunden Vernunft die Anbetung gebührt, und welcher in der That um so leichter angebetet werden kann, als er mit sich die Welt durchdringt und in ihr allgegenwärtig ist, ohne mit ihr wesentlich einerlei zu sein. Eine Anbetung der Engel wäre Heidenthum, in christlicher Form ausgeprägt.

Wenden wir uns zu den gefallenen Engeln oder den bösen Geistern! Mag auch das Böse, welches ihrem Willen anhaftet, Verachtung verdienen; die Macht, welche ihnen noch eignet, darf nicht verachtet werden. Obwohl in gegenständlicher Weise durch Christum überwunden, Kol. II., 15, haben die gefallenen Engel, insonderheit ihr Oberhaupt, der Teufel, noch eine gewisse Macht über diejenigen menschlichen Einzelwesen, die für dämonische Versuchungen empfänglich sind, und verachtet der Christ in Leichtfertigkeit und Uebermuth diese Macht, so kann er desto leichter derselben zu seinem eignen Verderben unterliegen. Der Apostel der Heiden zeigt darin große Lebensweisheit, daß er nicht diese Verachtung, sondern den Kampf mit den gefallenen Engeln, die ihm als Gewalten erscheinen, als Pflicht der Christen Ephes. VI., 12 bestimmt[1]). Er spricht insonderheit V. 11 auf eine

---

[1]) Die merkwürdige Stelle lautet: „οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.“ Man hat unter ἀρχαῖς κ. τ. λ. „heidnische Obrigkeiten, die damals im römischen Reiche gar viel bedeuteten“, und „Juden“, die „theils — in einigem Ansehn in der Welt standen, theils — grimmige Vertheidiger ihres Cärimonial-Gottesdienstes und ihrer Satzungen waren“, verstanden. Doch gegen diese Fassung streitet der Umstand, daß die ἀρχαὶ κ. τ. λ.,

Weise, die an einen verwandten Ausspruch des Jac. IV., 7 erinnert, von einem Stehen, d. h. Widerstehen der Christen in Beziehung auf die Ränke, die der Teufel anwendet, um den Christen ihr christliches Heil zu rauben[1]). Nur der Kampf ist Vermittelung des Sieges über die gefallenen Engel. Nur der Widerstand hat die Folge, daß ihr Oberhaupt die Flucht ergreift, Jac. a. a. O., das heißt: den Angriff auf die Christen, welcher bei dem Ineinandersein der übersinnlichen Geisterwelt und der Sinnenwelt, in welcher die Christen sich bewegen, möglich genug ist, aufgibt. Jener Sieg ist aber eine Förderung des christlichen Lebens. Und wenn das Oberhaupt des Reiches der Finsterniß die Flucht ergreift: so bleibt dieses Leben desto mehr ungefährdet, wie an sich, so in seiner gliedlichen Entwickelung.

---

die nach derselben αἷμα κ. σάρξ, aus Blut und Fleisch bestehende Menschen gewesen sein würden, in der Stelle offenbar von αἷμα κ. σάρκα gesondert werden. Die Sonderung nöthigt uns, die ἀρχάς κ. τ. λ. von bösen Gewalten zu verstehen, welche, obschon mit feineren Körperhüllen ausgestattet, über Fleisch und Blut hinaus sind. Diese Gewalten werden eben von den gefallenen Engeln gebildet. Zwar mögen die Gewalten vermittelst der heidnischen Obrigkeiten und der Juden in der apostolischen Zeit die Christen zum Abfall von Christo und seinem Evangelio haben veranlassen wollen: ein Abfall, der die Einbuße des christlichen Heils zur Folge gehabt haben würde. Indeß berechtigt jener Umstand keineswegs, die ἀρχάς κ. τ. λ. ohne Weiteres für heidnische Obrigkeiten und Juden anzusehen. Das hieße die Ursächlichkeit mit der Vermittelung unlogisch verwechseln. — Das „ἐν τοῖς ἐπουρανίοις" sind übrigens die bona caelestia, in welchen, d. h. um deretwillen der Kampf stattfinden soll.

[1]) „Ein Reich des Bösen" ist für Merz a. a. O., S. 107 „eine in sich nichtige Abstraction, ebenso einheits- als begriff-los." Doch sehr mit Unrecht! Daß das Reich des Bösen mehr als eine in sich nichtige Abstraction, d. h. gegenständliche Wirklichkeit ist, ergibt sich aus seiner Wirksamkeit, z. B. aus seinem Streite wider das Reich des Guten, dessen Oberhaupt Christus. Ueber das Einheitslose ist das Reich des Bösen dadurch hinaus, daß seine Genossen in der Vollziehung der Sünde eine Gemeinschaft sowohl unter einander, als auch mit dem Fürsten der Finsterniß haben. Damit aber, daß die Genossen diese Gemeinschaft haben, somit eine Art von Staat bilden, ist das Begriffliche des Reiches gegeben. Zwar haftet das Reich des Bösen dem Reiche des Guten an, wie das einzelne Böse dem einzelnen Guten. Allein diese nach dem Zeugnisse der Geschichte unumstößliche Wahrheit gibt keine Befugniß, das Reich des Bösen so zu beschreiben, wie Merz gethan. Ein Gegenstand, der dem andern anhaftet, kann sehr wohl nicht bloß eine Wirklichkeit, sondern auch eine Einheit und ein Begriff für sich sein.

Nun kann freilich gesagt werden, es sei für den Christen unmöglich, insonderheit diesem Oberhaupte Widerstand zu leisten. Und wirklich dürfte die Leistung unmöglich sein in dem Falle, daß der Christ in seinem Uebermuthe verschmäht, die gottgeordnete Waffenrüstung geistiger Art, durch deren Anlegung die Leistung ermöglicht wird, anzulegen. Dagegen lehrt die christliche Kirchengeschichte, daß viele Glieder der Kirche, auch Mönche! welche jene Rüstung angelegt hatten, wirklich dem Fürsten der Finsterniß widerstanden haben; die Wirklichkeit aber hat in der Möglichkeit ihre Voraussetzung. — Ein Bestandtheil der Rüstung ist laut Ephes. VI., 17 das Schwert des Geistes, bestehend in dem ῥῆμα Θεοῦ. Dieses ῥῆμα lediglich von den Geboten Gottes zu nehmen, ist unstatthaft, weil der Begriff: Gebote Gottes zu eng. Es muß vielmehr auf das Wort Gottes überhaupt, auf die Gesammtheit der christlichen Wahrheiten des Glaubens und des Lebens, deren Ausgangspunkt der heilige Geist in dem Menschengeiste gewesen, nach Maaßgabe des paulinischen Sprachgebrauches, V., 26; Röm. X., 17, in Beziehung gesetzt werden, zumal in Eph. VI., 15 ausdrücklich den Christen empfohlen wird, die Füße zu unterbinden, d. h. ihren eignen Geist auszustatten „ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης“, mit Bereitschaft, d. h. Fertigkeit, die Lehre, welche die herzerfreuende Botschaft von der Erscheinung des Gottesreiches in der Menschheit und der Quellpunkt des Seelenfriedens ist, durch Mund und That zu verbreiten. Wie das Wort Gottes nach seinem Ansich eine Kraft desselben, d. h. von dieser Kraft in allen seinen Bestandtheilen durchdrungen ist: so erkräftigt es den schwachen Christen, der das Wort sich aneignet, dergestalt, daß er den Widerstand wider die Angriffe des Fürsten der Finsterniß zu leisten vermag. Wer diese Thatsache in Abrede stellt, hat weder die innerliche Bestimmtheit, noch die äußere Wirksamkeit des Wortes gehörig erkannt.

Die endlichen Persönlichkeiten, in Ansehung welcher das Mitglied der Kirche ein Handeln zu entwickeln hat, durch welches mittelbare Pflichten gegen Gott erfüllt werden, sind ferner Menschen. Die Menschen sind den Christen, welche selbst Menschen sind, bekannter, als die nicht gefallenen und die gefallenen Engel. Die Beziehungen, worin die Menschen zu dem Christen treten, fallen mehr in das Auge, als die Beziehungen, worin die Engel zu dem Christen treten. Und auf der andern Seite ist das Handeln, welches derselbe in Ansehung der Menschen zu vollziehen hat, von Christo und seinen unmittelbaren Jüngern vielseitiger dargestellt, als dasjenige Handeln, welches der Christ rücksichtlich der Engel an den Tag zu legen hat. Kein Wunder daher, daß die theologische Ethik sich mehr mit jenem Handeln beschäfftigt, als mit diesem. — Die Menschen sind nun einmal

solche, die dem Christen vermöge der geistigen und leiblichen Natur, welche sie mit dem Christen theilen, nahe stehen (s. das τὸν πλησίον σου, Matth. XXII., 39), die seine Nebenmenschen sind; zum Andern sind sie der Christ selbst. Erkennen wir zunächst das Handeln des Christen rücksichtlich der Nebenmenschen als ein solches, worin seine pflichtmäßige Stellung zu Gott sich ausprägt, wie auch in XXII., 39 das τὸν πλησίον σου dem ὡς σεαυτόν vorausgestellt und Bekanntschaft mit dem persönlichen Nichtich eine Vermittelung der Bekanntschaft mit dem Ich ist. Die Nebenmenschen stellen sich einmal als vereinzelte, sodann als solche dar, die in gewissen Gemeinwesen, z. B. in Familien, sich bewegen, ohne daß diese Selbstbewegung die Vereinzelung der Nebenmenschen schlechthin zu verneinen braucht. Und wir haben, indem wir jenes Handeln erkennen, dieser doppelten Selbstdarstellung der Nebenmenschen behufs der Gründlichkeit unserer Erkenntniß Rechnung zu tragen [1]).

Von den mittelbaren Pflichten des Christen gegen Gott, die in Ansehung der Nebenmenschen, soweit sie vereinzelte Persönlichkeiten, vollzogen werden.

Einleitendes.

Das Verhalten des Christen gegen die Nebenmenschen als einzelne Persönlichkeiten muß, wenn durch dasselbe Pflichten gegen Gott erfüllt werden sollen, liebevoll sein, Röm. XIII., 8. Verhält sich der Christ zu den Nebenmenschen gleichgültig, kühl, feindselig: so ist das Verhalten nicht von der Beschaffenheit, daß behauptet werden dürfte, es werde durch dasselbe der Pflicht gegen Gott genügt, welcher das liebevolle Verhalten als ethische

---

[1]) Es ist hier allerdings insonderheit von denjenigen Nebenmenschen die Rede, die noch nicht gestorben sind. Indeß soll von uns nicht geleugnet werden, daß der Christ auch zu Nebenmenschen, die bereits gestorben sind, aber in einer höheren Ordnung des Daseins mit geistähnlichen Leibern angethan verweilen, sich liebevoll verhalten müsse. Dieses Verhalten ist in dem Falle, daß die Verstorbenen sich bei ihrem Dasein auf der Erde durch christliche Gesinnung und christliches Handeln als liebenswürdige bewiesen haben, eine Gerechtigkeit gegen dieselben; in dem Falle aber, daß die Verstorbenen sich bei ihrem Dasein auf der Erde nicht auf die angedeutete Weise als liebenswürdige bewiesen haben, eine Barmherzigkeit. Die Liebe wird sich in dem letzteren Falle darin als Barmherzigkeit offenbaren, daß sie den himmlischen Vater bittet, den Abgeschiedenen im Jenseits Gelegenheiten zur Sinnesänderung und zur Geistesgemeinschaft mit Christo, um des christlichen Heiles wenigstens beziehungsweise theilhaftig zu werden, zukommen zu lassen.

Nothwendigkeit im Evangelio gesetzt hat. Wenn nun der Christ dieser Nothwendigkeit entsprechend sich liebevoll zu den Nebenmenschen verhält: so liebt er dieselben sowohl als Ganze, als auch nach ihren Unterschieden. Im entgegengesetzten Falle würde das liebevolle Verhalten nicht so sein, wie es sein soll. Dieses Verhalten hat aber in der Kunde von den Nebenmenschen seine natürliche Voraussetzung. Wo diese Kunde fehlt, da wird wohl das liebevolle Verhalten schwerlich in rechter Weise statthaben können. Wir müssen daher, ehe wir dies Verhalten nach seiner doppelten Beziehung beschreiben, auf die Kunde der Nebenmenschen etwas tiefer eingehen.

Von der Kunde der Nebenmenschen.

Das Erkennen, dessen Gegenstand die Nebenmenschen sind, oder dessen Gegenstand die allgemeine Menschheit ist, wie sie sich in den Nebenmenschen eigenthümlich besondert, — ist ein Thun. Das Erkennen würde, wenn es kein Thun wäre, auch keine Wirklichkeit sein. Indeß ist das Erkennen kein solches Thun, welches von dem als Willen sich setzenden Geiste, sondern ein solches, welches von dem als Erkenntnißkraft sich bestimmenden Geiste des Menschen seinen Ausgangspunkt nimmt. Nur der als Erkenntnißkraft sich bestimmende Geist vermag Nebenmenschen zu erkennen. Die Menschenkenntniß war nun insonderheit bei dem Erlöser gründlich, zusammenhängend, klar, richtig, kurz: vollkommen, so daß er eines die Beschaffenheit des Menschen betreffenden Zeugnisses, ausgestellt von fremder Hand, nicht bedurfte, Joh. II., 25. Wäre seine Menschenkenntniß nicht vollkommen gewesen: so würde er zu den Menschen, namentlich zu den ihm feindlich gesinnten, nicht fort und fort jene passende, seiner würdige Lebensstellung eingenommen haben, die er wirklich eingenommen, Marc. II., 8 ff. Diese Beschaffenheit seiner Menschenkenntniß ist erklärlich aus der Thatsache, daß die Erkenntnißkraft Christi nicht durch Einflüsse der Sündhaftigkeit des Willens bei ihm, dem Heiligen! getrübt und geschwächt, sondern ihrem Begriffe entsprechend war. Inzwischen kann auch der Anhänger Christi, obschon seinem Willen die durch das Evangelium nur verminderte Sündhaftigkeit anhaftet, welche auf das Erkenntnißvermögen nachtheilige Einflüsse ausübt, sich wenigstens bis auf einen gewissen Grad die Menschenkunde zu eigen machen, dafern er seinen Willen durch die Einwirkungen des Evangelii immer mehr läutern und den geläuterten heilsame Einflüsse auf die Erkenntnißkraft ausüben läßt. Zwar ist die Menschenkunde insofern eine schwierige Aufgabe, als die menschliche Persönlichkeit, um

deren Erkenntniß es sich handelt, verborgen ist [1]). Doch wird die Lösung der Aufgabe erleichtert durch den Umstand, daß die

[1]) Fr. Feuerbach, Relig. der Zuk., Hft. I., S. 8, in Betreff des Christenthums: „Der Mensch überhaupt wird uns von ihm wahrlich nicht als ein denkens- und forschenswerther Gegenstand hingestellt." Diese Behauptung ist eine von den zahlreichen Feuerbach's, durch welche dem wahren Christenthume ungebührlicher Eintrag geschieht; ihre Richtigkeit ist durch das Machtwort: „wahrlich" nicht erwiesen. Freilich fügt Feuerbach hinzu: „Seit Adams Apfelbiß und wegen dieses Apfelbisses, wie uns die Bibel belehrt, aus welcher die erleuchtete Vernunft sprechen soll, ist ja der Mensch nicht das Geringste mehr werth." Allein daß die Bibel solches nicht lehrt, wird offenbar aus der Thatsache, daß sie den Menschen bei aller Erbsündhaftigkeit, die nach der Bibel die Folge des Apfelbisses, d. h. der von dem Stammvater unsers Geschlechts vollzogenen Thatsünde ist, noch mit göttlicher Ebenbildlichkeit ausgestattet sein läßt, Jac. III., 9; vgl. Ap.-Gesch. XVII., 29, wie sich denn die Wirklichkeit derselben, d. h. der Einheit von Vernunft, höherem Begehrungsvermögen und Gemüth, aus vielen Hervorbringungen des Menschen, z. B. aus Tagebüchern, Lebensbeschreibungen, Sendschreiben sattsam ergibt. Der Mensch muß der Bibel vermöge dieser göttlichen Ebenbildlichkeit, obgleich dieselbe durch jene Erbsündhaftigkeit getrübt ist, noch sehr Viel werth sein, zumal die Bibel Jesum bestimmt als denjenigen, der für viele Menschen, d. h. um ihnen Vergebung der Sünden zu vermitteln, sein Blut vergossen habe, Matth. XXVI., 28. Die Bibel aber, welcher der Mensch sehr Viel, d. h. des Denkens und des Forschens werth ist, sie ist hier eigentlich: das Christenthum in der Bibel, wie die von uns angeführten Bibelstellen erhärten. — Zwar fügt Feuerbach, indem er von der Belehrung der Bibel spricht, hinzu: (Der Mensch) „verdient, von Haus und Geburt aus, nach seinem Tode im ewigen Feuer zu schmoren; und zu seiner Glückseligkeit braucht er nicht das menschliche Wesen zu kennen, sondern er braucht nur an die Nichtswürdigkeit des menschlichen Wesens und an das Verdienst des Blutes Christi zu glauben." Inzwischen wenn auch auf biblischem, d. h. christlichem Standpunkte einzuräumen ist, daß der Mensch, soweit er seiner Geburt nach mit der Erbsündhaftigkeit ausgestattet ist, unselig zu sein verdient, Eph. II., 3: so steht doch fest, daß der Glaube an die (beziehungsweise!) Nichtswürdigkeit des menschlichen Wesens, auf welchen der die Glückseligkeit, oder besser: die Seligkeit bedingende Glaube an das Verdienst des Blutes Christi folgt, in der Kenntniß des menschlichen Wesens seine nothwendige Voraussetzung hat. Der Glaube an jene Nichtswürdigkeit ist ohne diese Kenntniß unmöglich. — Wenn endlich Feuerbach äußert: „Man kann — in Wahrheit sagen, daß durch Adams Apfelbiß, ich will sagen durch die Lehre von der Erbsünde, der Menschheit aller Appetit zu ihrer Selbstkenntniß verdorben und insofern allerdings ein sehr reelles Unheil angestiftet worden ist": — so kann man dieß nur mit Unwahrheit sagen, weil der Apfelbiß und die „Erbsünde" die göttliche Ebenbildlichkeit in der Menschheit nicht getilgt sondern lediglich verdunkelt haben.

Persönlichkeit nicht umhin kann, gewisse Früchte hervorzubringen, die in Mienen, Worten, Urtheilen, Thaten, Zwecken u. s. w. bestehen. Wenn nun der Christ nicht bloß Eine von diesen Früchten, sondern alle in ihrem Zusammenhange unbefangen betrachtet und sorgfältig prüft: so kann er von denselben auf die Beschaffenheit der fremden Persönlichkeit, als das Princip dieser Früchte, einen ziemlich sichern Rückschluß machen, d. h. die Beschaffenheit erkennen, wie sich aus jeder Wirkung die Bestimmtheit ihrer Ursache erkennen läßt, Matth. VII., 16. Ja von diesen Früchten abgesehen: so ist es die eigne Persönlichkeit des Christen, aus welcher er die fremde beziehungsweise zu erkennen im Stande ist; denn obgleich die Persönlichkeiten mannigfaltig genug durch die göttliche Vorsehung gestaltet und eben damit, wenn wir so sagen dürfen, schmackhaft gemacht sind, so ist doch die menschliche Natur in sämmtlichen Persönlichkeiten einerlei; mithin kann der Christ aus der eignen Persönlichkeit wenn auch nicht gerade das Besondere, doch das Allgemeine der fremden sehr wohl erkennen: eine Behauptung, die nicht nur rücksichtlich der fremden Persönlichkeit der Gegenwart, sondern auch in Betreff derjenigen fremden, die der „ewig still stehenden" Vergangenheit angehört, volle Wahrheit hat.

Daß die in Rede stehende Erkenntniß den Gesichtszug ethischer Verbindlichkeit habe, unterliegt, sollte auch von der letzteren in den christlichen Offenbarungsurkunden nicht ausführlich gehandelt werden, keinem Zweifel. Wenn der Christ bei ungesuchter Gelegenheit die Bestimmtheit seines Nebenmenschen vermittelst unpartheiischer Prüfung, 1. Joh. Br. IV., 1; vgl. 1. Theff. V., 21, als eine verwerfliche erkannt hat — schon im apostolischen Zeitalter gab es verwerfliche, weil falsche, Propheten, — so wird der Christ, dafern er weise, sich davor in Acht nehmen, dem Nebenmenschen in seinen Aeußerungen Glauben beizumessen: ein Nutzen der Menschenkunde, welcher, obgleich seine Natur verneinender Art ist, von großer Bedeutung sein kann. Dazu kommt überdieß ein bejahendes Moment. Der Christ soll denjenigen Nebenmenschen, deren geistige Bestimmtheit wegen ihrer Vortrefflichkeit alle Achtung verdient, dieselbe redlich beweisen; Verachtung dieser Persönlichkeiten wäre grobes Unrecht gegen dieselben, und würde nicht bloß für denjenigen, der da verachtet, sondern auch für das gemeinschaftliche Leben in Familie, Staat und Kirche mannigfache Nachtheile zur Folge haben. Der Beweis der Achtung hängt aber davon ab, daß der Christ jene Vortrefflichkeit durchblickt hat.

Von der Liebe zu den Nebenmenschen, wiefern dieselben persönliche Ganze sind.

Wenn Ludw. Feuerbach behauptet [1]): „Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrthum die Wahrheit": so ist er auf falscher Fährte begriffen, da diese Erkenntniß die That nicht der Liebe, sondern der Vernunft ist. Von dieser Wahrheit hat Feuerbach eine Ahnung, indem er hinzusetzt: „Nur seit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menschheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienst überhaupt Wahrheit, oder sucht man wenigstens durch positive Gründe zu erklären, was der in sich selbst befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet." Indem aber die Vernunft verschieden ist von der Humanität und von der Liebe, weil die Vernunft die Kraft des Geistes ist, andere, insonderheit göttliche Gegenstände zu vernehmen, Humanität aber und Liebe Bestimmtheiten der dem Geiste einwohnenden Kraft zu wollen sind [2]): so hat Feuerbach durchaus keine psychologische Berechtigung zu dem Satze: „Die Vernunft ist selbst nichts andres, als die universale Liebe." Die Berechtigung liegt auch nicht in dem an sich wahren Gedanken des Mannes: „Nur wo Vernunft, da herrscht allgemeine Liebe." Die Thatsache, daß das Dasein der Vernunft von der Herrschaft der allgemeinen Liebe die Bedingung bildet, verträgt sich wohl damit, daß die Vernunft noch etwas andres ist, als die Liebe. Dieß nicht anerkennen, heißt: Theoretisches und Practisches eigenmächtig mit einander verwechseln.

Fassen wir die Liebe in ihrem Unterschiede von der Vernunft noch schärfer, als es im Obigen geschehen ist: so müssen wir die Liebe darstellen als diejenige Bestimmtheit des als Wille begriffenen Geistes, bei welcher derselbe zu allen Nebenmenschen, deren gute Seiten er achtet, sich dergestalt hinneigt, daß er nicht bloß das etwaige Uebel derselben zu entfernen sucht, sondern auch ihre Wohlfahrt, wenn sie noch Null ist, herbeiführt und, falls sie be-

---

[1]) Das Wesen des Christenth., S. 150.

[2]) Kant, s. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre, S. 39: „Liebe ist eine Sache der Empfindung." Das Falsche dieser Behauptung wird daraus offenbar, daß, wie den Christen die Liebe zur Vorschrift gemacht ist, er im Stande ist, sich, d. h. seinen Willen zu der vorgeschriebenen zu bestimmen. Wäre die Liebe lediglich eine Sache der Empfindung: wo bliebe da der ethische Gesichtszug der Liebe?

reits vorhanden ist, erhält [1]). Natürlich bedürfen die einzelnen Hauptbestandtheile dieser Darstellung, um die erforderliche Anerkennung zu finden, der weiteren, dialektischen Besprechung. Was zuvörderst die Achtung betrifft, so meint Daub, indem er das leblose Object im Auge hat: „Das äußerste, was im Menschen mittelst eines solchen sich zu regen vermag, ist das Gefühl des Erhabenen, z. B. in sternheller, heiterer Nacht; aber Gefühl der Achtung ist dieß nimmermehr." Außerdem bemerkt Daub, indem er das lebendige Subject, gleichviel ob pflanzliches oder thierisches, welches nicht vermag, sich selbst als Zweck zu wissen, berücksichtigt: „In diesem Gebiete der lebendigen Subjectivität als solcher regt sich, wie genau der Mensch das Lebendige erkannt habe, doch nicht das Gefühl der Achtung gegen dieselbe" [2]). Unserer Ueberzeugung nach sind Meinung und Bemerkung unrichtig. Das leblose Object (nach Daub das Unorganische, bloß Materielle,) und das lebendige Subject (wie es Pflanze und Thier ist,) verhalten sich nicht bloß „als Mittel zu Zwecken"; sie sind sich auch selbst Zweck trotzdem, daß Object und Subject, indem sie nicht Persönlichkeiten sind, davon Nichts wissen. Es gibt kein Object und kein Subject, welches, nachdem es von Gott mittelbarer Weise in das Dasein gerufen ist, sich lediglich als Mittel zu Zwecken verhielte, und nicht zugleich in sich Zweck wäre. Je größer nun vermöge dieser Bestimmtheit des Objectes und des Subjectes der eigentliche Werth beider wird, desto nothwendiger ist, daß in dem Menschen, wenn er beide genau, d. h. nach ihrem Werthe erkannt hat, das Gefühl der Achtung, d. h. der Anerkennung ihres Werthes sich regt, und daß beide von dem Menschen geachtet werden. Die Nichtachtung des Objectes und des Subjectes ist ein Zeugniß davon, daß sie nicht nach ihrem Werthe erkannt sind. Wir müssen es für ungerechtfertigte Einseitigkeit erklären, daß Daub nur von „Achtung der Menschen vor einander" spricht. Inzwischen hängt mit der obigen, falschen Meinung und Bemerkung des geistvollen Gottesgelehrten die Wahrheit zusammen, daß die Achtung, welche der Mensch dem leblosen

---

[1]) Schleiermacher, Entw., S. 366 sieht bei der Liebe „auf das Seelesein wollen, wodurch die Vernunft Eins wird mit der Materie, oder vielmehr im allgemeinen mit der Natur." Als wenn nicht in der Liebe die Persönlichkeit, sofern sie Wille, Eins würde mit der fremden Persönlichkeit, die mehr ist, als bloße Materie oder Natur!

[2]) Syst. der theol. Mor., II., 1, S. 300, 301. Nach Daub's Ansicht S. 311 bedürfen wir noch „eines Wortes, was das Lateinische caritas, das Griechische ἀγάπη bezeichnet." Aber dieses Bedürfniß wird durch unser: Liebe hinreichend befriedigt. Dieses Wort gibt an Lieblichkeit dem lateinischen und griechischen nichts nach.

Objecte und dem in Pflanze oder Thiere bestehenden Subjecte schuldig ist, geringer sein muß, als diejenige, welche er dem Menschen zu beweisen verpflichtet ist; denn der letztere besitzt vor dem leblosen Objecte und dem bezeichneten Subjecte den großen Vorzug der Persönlichkeit, d. h. der Verwandtschaft mit dem Gotte, welcher Urpersönlichkeit ist [1]). Diese Persönlichkeit ist, soweit sie Vernunft und höhere Willensfreiheit! die Fähigkeit des Menschen, weise und heilig zu sein. Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn der Mensch als Persönlichkeit wirklich weise und heilig geworden, die Achtung, die man dem Menschen als bloßer, d. h. formaler Persönlichkeit schuldig ist, sich steigern muß. So z. B. gegen den geschichtlichen Christus, von dessen herrlicher Weisheit und Heiligkeit seine Worte und Thaten zeugen. Freilich stellen sich die Menschen in der Erfahrung gewöhnlich als solche dar, die mehr oder weniger mit Irrthümern und Sünden behaftet sind, wie sogar die ersten Jünger Christi an dergleichen Krankheiten des Geistes auf Erden gelitten haben. Und diese Selbstdarstellung wird häufig dazu benutzt, die Verachtung, deren Gegenstände die Menschen sind, scheinbar zu rechtfertigen. Allein durch jene Selbstdarstellung wird die Verachtung nicht wirklich gerechtfertigt. Trotz des Mehr oder Weniger von Irrthümern

---

1) Fr. Feuerbach, Rel. der Zuk., Hft. I., S. 11: „Achte und liebe über Alles in Andern sowohl, als in dir selbst das menschliche Wesen, als den wahren Erlöser vom wahren Uebel, als den Urquell aller menschlichen Glückseligkeit!" Obwohl damit einverstanden, daß das menschliche Wesen im Du und im Ich über Alles, was im Weltall eine niedrigere Stufe einnimmt, als dieses Wesen, zu achten und zu lieben ist, müssen wir doch den Satz Feuerbach's verwerfen, weil er ein grober Verstoß ist gegen die ewige Wahrheit, daß Gott über Alles zu achten und zu lieben sei; denn nicht das menschliche Wesen, welches selbst eines wahren Erlösers vom wahren Uebel und eines Urquells aller menschlichen Glückseligkeit bedürftig ist, und sich in vielen menschlichen Einzelwesen nach der Befriedigung dieses Bedürfnisses aufrichtig sehnt, sondern der an sich allgenugsame Gott ist dieser Erlöser und Urquell, und zwar insonderheit durch Christum. Wäre dieser Gott nicht Erlöser und Urquell: so würde das menschliche Wesen in Andern sowohl, als in mir selbst mit dem wahren Uebel behaftet bleiben und der Glückseligkeit nicht theilhaftig werden. Wer diesen Gott für eine der menschlichen Natur „feindselig gesinnte" Person hält, vgl. Feuerbach a. S. 10, zeigt sich blind gegen die zahllosen Wohlthaten, welche von Gott auf den weiten Gebieten der Außenwelt und der Innenwelt oder des Geistes, der menschlichen Natur gespendet werden und auf das schlagendste die Liebe Gottes zu der menschlichen Natur erhärten. Gott ist nur demjenigen, was dieselbe entstellt, z. B. der Sünde, vermöge seiner Heiligkeit feindselig gesinnt.

und Sünden, mit welchen die Menschen behaftet erscheinen, sind sie unverwüstliche Persönlichkeiten, die zu Erkenntnissen der Wahrheit, zur Ausübung von christlichen Tugenden unvertilgbare Anlagen haben, und in Beziehung auf welche die Erwartung zu hegen ist, daß sie die Anlagen noch auszubilden im Stande sein werden [1]). Soweit aber die mit Irrthümern und Sünden ausgestatteten Menschen noch solche Persönlichkeiten sind, müssen sie geachtet, d. h. geschätzt werden. Wer ihnen die beziehungsweise Achtung, daher auch seine Liebe entzieht, wird leicht ein Anlaß, daß die Menschen dafür in immer mehr Irrthümern und Sünden eine Art von Entschädigung suchen. Auf alle Fälle tritt er nicht in die Fußstapfen Christi, der seine Achtung und mit ihr seine Liebe zu seinen Volksgenossen dadurch an den Tag legte, daß er sie, die durch ihre Irrthümer und Sünden geeignet waren, verloren zu gehn, vermittelst seiner Lehre, seines Lebens und Leidens zu retten sich bemühte. Wenn Jesus seine Volksgenossen nicht geachtet und geliebt hätte: so würde er sich die Mühe, sie zu retten, nicht gegeben haben.

Was nun die Neigung zu den Nebenmenschen anlangt, die wir oben als Bestandtheil der Liebe gesetzt haben [2]), so ist natürlich unter jener nicht eine solche Hingabe des Christen zu verstehen, bei welcher der Christ zu einem eigentlichen Knechte der Nebenmenschen wird. Diese Hingabe würde, wie sie dem Christen seine Freiheit entzieht, so desselben unwürdig sein. Vielmehr ist jene Neigung als diejenige Hingabe an die Nebenmenschen zu beschreiben, bei welcher der Christ, obgleich er nach dem herrlichen Beispiele seines Meisters ihnen dient, sein beziehungsweises Insichselbstsein und damit seine Freiheit sich bewahrt; diese Hingabe ist des Christen würdig. Nun könnte freilich, wenn es sich um die Gegenstände der Liebe handelt, es für unmöglich erklärt werden, daß der Jünger Jesu seine Feinde auf eine Weise liebe, bei welcher er sich zu denselben hinneige; denn „Haß erzeuge

---

[1]) Sehr gut Schleiermacher, christl. Sitte, Beil. A., S. 278: „Ein Null des höheren Lebens überhaupt ist nirgend streng anzunehmen; sondern nur ein Null dieser bestimmten Form desselben."

[2]) Fr. Feuerbach, a. a. O., Hft. 3, S. 15: „Menschenliebe in vernünftigem Sinne heißt nichts mehr und nichts weniger, als Anerkennung des naturgemäßen Glückseligkeitstriebes in allen Menschen." Doch eine Menschenliebe, die nichts mehr wäre, als diese Anerkennung, wäre nicht im eigentlichen Sinne Menschenliebe, sondern bloße Achtung. Wohl darf sich Feuerbach „für eine Liebe ohne diese Anerkennung" bedanken und „ihre Zärtlichkeit" als lebensgefährlich darstellen. Dessenungeachtet ist es psychologisch ausgemacht, daß die Menschenliebe mehr ist, als diese Anerkennung, s. oben den Text.

Haß oder wenigstens Gleichgültigkeit"[1]). Und in der That mag diese Liebe unmöglich sein für den bloßen Namenchristen, in welchem der angeborne und gottentfremdete Hang des Willens zum gesetzwidrigen Handeln, verbunden mit der Schwäche des Willens, das Gute zu vollbringen, vorwiegt; dieser Hang findet seine erwünschte Nahrung in dem Haß, wenigstens in der Gleichgültigkeit, womit der Namenchrist dem Hasse der Feinde begegnet. Allein jene Liebe[2]) ist sehr wohl möglich für den wahren Christen, in welchem der in Rede stehende Hang durch die Macht des heiligen, in der Willensfreiheit des Christen seinen Anschließungspunkt besitzenden Gottesgeistes zurückgedrängt und der Wille in dem Maaße erkräftigt ist, daß er sich den Feinden, d. h. genau genommen den Persönlichkeiten derselben, soweit diese Persönlichkeiten gottverwandt sind, zuneigt. Allerdings muß die Liebe zu den Feinden, begriffen als Hinneigung zu denselben, auch in dem Sinne praktisch sein, daß sie z. B. den Feinden die Wohlthaten,

---

[1]) Vgl. hier Daub a. a. O., S. 310.

[2]) Diejenigen sind im Irrthum, die da behaupten, Jesus sei der erste in der Geschichte, welcher die Feindesliebe gepredigt habe, Matth. V., 44. Anklänge des Gebotes einer Liebe zu dem Feinde, bei welcher die Hinneigung zu demselben die Form von Wohlthaten hat, welche dem Feinde erwiesen werden, — stellen sich schon Hiob XXXI., 29; Sprüchw. XXV., 21 heraus. Wie dürfen aber diese Anklänge in Denkmälern der jüdischen Religion, deren Quellpunkt außerordentliche Gottesoffenbarung ist, überraschen, da sie sich sogar in Denkmälern der heidnischen Religion, die auf einen solchen Quellpunkt keinen Anspruch machen kann, sich zeigen? So heißt es cp. 28 des Seneca'schen Buches de otio sapientis: „non desinemus, communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis." — Inzwischen ist jener Irrthum im Zusammenhang mit der Wahrheit, daß Jesus theils unmittelbar, theils durch seine Jünger zuerst die gewaltigsten Bestimmungsgründe zur Feindesliebe ausgesprochen hat. So gibt er Matth. V., 45 zu verstehen, daß diejenigen, die sie üben, Söhne des in den Himmeln sich offenbarenden Vaters, d. h. beziehungsweise Ebenbilder desselben werden, der, wie V. 46 zeigt, Schlechte und Ungerechte, welche eben die Feinde des Vaters sind, wie Gute und Gerechte, welche nicht seine Feinde sind, in thatsächlicher Weise liebt. Und wenn Christus, d. h. der Geist desselben durch Paulus Röm. V., 10 lehrt, daß, als die Christen Feinde Gottes, d. i. Unfromme, V. 6, waren, sie durch den Tod, welchem der Gottessohn sich für sie unterzog, V. 6, mit Gott ausgesöhnt sind, so schließen diese Lehren für die Christen einen Bestimmungsgrund in sich, dem Gotte, der durch Dahingabe des Sohns in diesen Tod so viele Liebe zu seinen Feinden an den Tag gelegt hat, darin nachzuahmen, daß auch sie ihre Feinde unter den Menschen im Nothfalle sogar mit Aufopferung des Lebens für dieselben lieben.

deren sie bedürfen, spendet. Eine Feindesliebe, die es bei jener Hinneigung zu den Feinden ihr Bewenden haben läßt, weil sie an einer gewissen Trägheit leidet, ist eine halbe und in ihrer Halbheit unvollkommen. Doch auf der andern Seite müssen wir sagen, daß die Feindesliebe, falls sie lediglich praktisch, also von Zuneigung zu den Feinden entblößt ist! das Gepräge der Aeußerlichkeit hat, gesinnungslos ist, sich somit keines besondern, ethischen Werthes erfreuen kann. Die Liebe zu den Nebenmenschen geht gerade, sofern sie Feindesliebe ist, zumeist über die bloße Gerechtigkeit hinaus. Unter der Gerechtigkeit ist hier nicht die ethische Tüchtigkeit, die Tugend des Christen zu verstehen; dieses Verständniß wäre ein viel zu allgemeines! Mit der Gerechtigkeit, sofern sie Tugend, Matth. V., 6, hat es die ganze Wissenschaft des christlichen Lebens, welches als Heiligkeit Tugend ist, zu thun. Die Gerechtigkeit ist vielmehr in dem gegenwärtigen Zusammenhange als die besondere Bestimmtheit des freien Willens zu fassen, bei welcher einem Jeden das Seine, d. h. das, was ihm gebührt [1]), gewährt wird. Die Feindesliebe geht nun dadurch zumeist über diese Gerechtigkeit hinaus, daß jene, indem sie eine Hinneigung des Christen zu den Widersachern ist, bei welchen denselben sogar Wohlthaten gespendet werden, — den

[1]) Schopenhauer behandelt in seiner Schrift: Die beiden Grundprobleme der Ethik, Frankf. a. M., 1841, die Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe. Wenn er beide Cardinaltugenden nennt, so ist das verkehrt, weil die letztere weit mehr leistet, als die Gerechtigkeit, selbst indem der Grundsatz der Gerechtigkeit nicht bloß das neminem laede Schopenhauer's, sondern auch eine dieser Verneinung entsprechende Bejahung ist, das suum cuique. Wenn er ferner beide Tugenden in dem natürlichen Mitleid wurzeln läßt: so ist auch diese Darstellung unstatthaft, weil das natürliche Mitleid, wie die Gerechtigkeit, eigentlich in der Menschenliebe enthalten sind; die Menschenliebe aber, die im Grunde die mittelbare Liebe zu Gott! hat ihre Lebenswurzel im Glauben an Gott in Christo. — Was das suum cuique insbesondere anlangt oder unser: „Jedem das Seinige", so meint Schopenhauer S. 222: „Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet also: Keinem das Seinige nehmen." Und so hat es den Schein, als wenn die bejahende Bestimmung: Jedem das Seinige, mit der verneinenden Schopenhauer's: neminem laede völlig zusammenfiele. Allein dieser Schein schwindet von dem Denkstandpunkte aus, daß das Seinige eines Jeden bloß der Idee, dem idealen Rechte nach, nicht aber der Wirklichkeit nach das Seinige sein kann, daß man es also einem Jeden allerdings in der Wirklichkeit zu geben hat. Mithin bedeutet der Ausdruck: Jedem das Seinige, so viel: Jedem das, was nach dem idealen Rechte sein ist, in der Wirklichkeit gewähren. Und diese Bestimmung ist von der genannten verneinenden verschieden.

Widersachern mehr gewährt, als ihnen gebührt; das, was ihnen nach der Gerechtigkeit gebührt, ist der Haß. Bei dieser Haltung der Feindesliebe hat dieselbe, wenn die Feinde für das Erhabene der letztern noch ein helles Auge haben, oft die Genugthuung, wahrzunehmen, daß in den Feinden, welchen diese Liebe erwiesen wird, die Feindschaft schwindet, daß also die Feinde ethisirt werden; während, wenn die eiserne Gerechtigkeit den Feinden zu Theil wird, die Folge leicht die sein kann, daß die Feindschaft bleibt, wohl gar gesteigert wird. Und abgesehen von diesem Erfolge, so ist die Feindesliebe ihrem inneren Werthe nach die Blüthe des christlichen Humanismus: ein Vorzug, auf welchen die bloße Gerechtigkeit wahrlich keinen Anspruch machen darf[1]), da sie über den dürftigen Standpunkt des alttestamentischen Gesetzes, welcher von dem köstlichen Evangelio überwunden ist, nicht hinauskommt. Nach dem Gesagten aber ist das Ueben der Feindesliebe ächte Weisheit; das Vollziehen der strengen Gerechtigkeit gegen die Feinde eine Art von Thorheit. — Wenden wir uns zu der Liebe, deren Beziehungspunkte die nicht als Feinde

---

[1]) Paulus hat die Feindesliebe leider nicht immer im Leben ausgeprägt; er schreibt 2. Timoth. IV., 14 mit Bezugnahme auf den Schmid Alexander, welcher dem Apostel viele Uebel erwiesen hatte: Der Herr möge ihm nach seinen Handlungen vergelten (das ἀποδῴη würde falsch übertragen werden mit: er wird vergelten, da es nicht mit ἀποδώσει einerlei). Daß Paulus sich hier bis zu einem Fluch über den Feind (vgl. V. 4) verirrt hat, bei welchem er das hochherrliche, von dem Meister am Kreuze zum Besten seiner Widersacher gesprochene Wort, Luc. XXIII., 34, vergessen, — erklärt sich aus der Leidenschaftlichkeit des Paulus, die eine Form seiner keimlich vorhandenen Erbsündhaftigkeit war. Und wenn Daub a. a. O., S. 325 behauptet, daß „alle wahrhaft Aufklärenden liebevoll" gewesen seien „von Paulus bis Luther": so bedarf die Behauptung, wie auch das den Hohenpriester Ananias angehende Wort des Paulus, Ap.-Gesch. XXIII., 3, zeigt, in Betreff des Paulus einiger Beschränkung. Indeß ist der Apostel weit entfernt, in seiner Lehre als Gegner der Feindesliebe aufzutreten, er, der den römischen Christen vorschreibt, den Feind, wenn er hungert, zu speisen, und wenn er dürstet, zu tränken, Röm. XII., 20: ein Verfahren, welches die Hinneigung zu dem Feinde zur Voraussetzung und das Zusammenhäufen von Feuerkohlen auf sein Haupt, V. 20, zur Folge hat. (Unter diesem Zusammenhäufen ist wohl zu verstehen, daß die Christen dem Geiste des Feindes durch ihre Liebe eine schmerzhafte Beschämung bereiten, welche den Feind zu der Besserung seiner selbst und zur Versöhnung mit den Christen bewegt). Vielmehr findet dem Gesagten zufolge zwischen der Lehre des Apostels von der Feindesliebe und der des Meisters, Matth. V., 44 eine wesentliche Uebereinstimmung statt, welche für die Wissenschaft des christlichen Lebens von hohem Werthe.

des Mitgliedes der Kirche auftretenden Menschen sind, und deren Vollziehung dem Christen freilich leichter werden mag, als die Feindesliebe: so ist es namentlich die Liebe zu den christlichen Brüdern, welche von dem Evangelio eingeschärft wird, 1. Theff. IV., 9; 1. Joh. II., 10; vgl. Joh. Ev. XIII., 34. Freilich würde dieses Einschärfen etwas Bedenkliches haben, wenn die Nothwendigkeit obwaltete, daß, wer die christlichen Brüder liebt, die übrigen Menschen, die ihm kraft ihrer menschlichen Natur nahe stehen, gar nicht liebt. Doch wenn es auch laut dem Zeugniß der Kirchengeschichte Christen gegeben, bei welchen die Bruderliebe mit der Menschenliebe überhaupt nicht verknüpft war, die Möglichkeit der Verknüpfung waltet dennoch ob. So hat Christus seine Gemeinde, d. h. die Gesammtheit seiner Brüder, wie auch Schwestern, geliebt; er hat sich für dieselbe, behufs ihrer Heiligung, in den Tod dahingegeben, Ephes. V., 25; 1. Ptr. V., 9; und zugleich die Juden und die Heiden geliebt; denn er beauftragt Matth. XXVIII., 19 seine unmittelbaren Jünger, sämmtliche Völker (mit dem Evangelio) zu seinen Jüngern zu machen und auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes in Wasser unterzutauchen, d. h. zu taufen. Die in Rede stehende Möglichkeit wird dadurch vermittelt, daß die Zeitpunkte verschieden sind, in welchen der Christ die Brüder liebt, d. h. zu ihnen sich hinneigt, und in welchen er die Menschen, welche nicht christliche Brüder sind, liebt, d. h. sich diesen Menschen selbst mittheilt. Wäre diese Möglichkeit nicht vorhanden: so würde das Evangelium gewiß nicht Bruderliebe und Menschenliebe überhaupt zur Vorschrift gemacht haben, 2. Petr. 1, 5. Nur so viel mögen wir einräumen, daß auch auf dem christlichen Standpunkte die Bruderliebe [1]) größer sein darf, als die Menschenliebe überhaupt, Galat. VI., 10; denn derjenige, der durch den heiligen Gottesgeist wiedergeboren, hiermit ein Kind Gottes geworden, also ein geistiger Bruder des Christen ist, welcher selbst wiedergeboren und Kind Gottes ist, — er ist liebenswürdiger, als jeder andere Mensch, bei dem es, weil er sich den Einwirkungen des heiligen Gottesgeistes hartnäckig verschlossen hat, nicht bis zur Wiedergeburt, zur Kindschaft bei Gott und zum fraglichen Bruderverhältniß gekommen.

---

[1]) Schleiermacher, christl. Sitte, Beil. B., S. 147: „Das Princip der Gemeinschaftlichkeit des darstellenden Handelns ist die brüderliche Liebe.“ Sehr richtig! Inzwischen liegt in dieser Behauptung keine Begriffsbestimmung des Wesens der brüderlichen Liebe. Die Begriffsbestimmung wird auch damit nicht gegeben, daß Schleiermacher S. 148 sagt: „Die Liebe heißt besonders auf diesem Gebiete“ (d. h. auf dem des darstellenden Handelns) „die brüderliche, weil sie auf der absoluten Gleichheit“ (etwa aller?) „beruht.“

Es bleibt, indem wir den Begriff der Liebe zu den Nebenmenschen besprechen wollen, noch übrig, die oben im Begriffe angedeutete Verneinung und Bejahung, welche die naturwüchsigen Folgen der Hinneigung des Liebenden zu den Nebenmenschen sind, näher zu erörtern. Was die Verneinung, d. h. die Entfernung des Uebels, an welchem Nebenmenschen leiden, betrifft: so ist es freilich möglich, daß selbst der Christ, wenn er sich von seiner Erbsündhaftigkeit, die in der Anfeindung der Nebenmenschen Befriedigung sucht, überwältigen läßt, das Uebel, statt es zu entfernen, steigert, z. B. die Nebenmenschen, welche bereits verleumdet sind, noch mehr verleumdet. Doch ist dieses Verfahren widerchristlich; der Menschensohn der kanonischen Evangelien pflegte den Willen des himmlischen Vaters auch darin zu erfüllen, daß er die inneren und die äußeren Uebel der Leidenden, mit welchen er in Berührung kam, tilgte, und die Tilgung selbst da nicht unterließ, als ihm für solche thatsächliche Liebe Undank schnöder Art zu Theil geworden. Die Steigerung des Uebels der Nebenmenschen ist ferner ein denselben zugefügtes Unrecht, welches ein mächtiges Hinderniß bildet, daß die Glückseligkeit, nach welcher dieselben sich sehnen, durch Entfernung des Uebels angebahnt wird. Ja sie zeugt von Unweisheit, weil es nicht fehlen kann, daß, wer das Uebel der Nebenmenschen, zumal solcher, mit welchen er durch die schönen Bande der Familie, des Staates, der Kirche in Zusammenhang steht, steigert, — in Augenblicken geistiger Sammlung nach göttlicher Weltordnung Gewissensbisse empfindet. Sollten nun die Gewissensbisse ein Antrieb für das Ich werden, sich zu bessern, was um so möglicher, als die Steigerung fremden Uebels keine solche Gesetzwidrigkeit ist, die das christliche Leben in dem Ich schlechthin ausrottet: so darf die Besserung lediglich in dem Falle für eine wirkliche und wahre gelten, daß das Ich in freier Selbstbestimmung, und so viel es irgendwie vermag, das den Nebenmenschen von seiner Seite zu Theil gewordene Uebel tilgt, ja sogar auf Entfernung desjenigen Uebels ausgeht, welches nicht von dem Ich den Nebenmenschen zugefügt ist. Entzieht sich das Ich dieser edlen Pflicht der Gerechtigkeit und der Liebe: so ist die Besserung unwirklich und unwahr, und die Gewissensbisse haben nicht den ethischen Erfolg gehabt, welcher Gotte wohlgefällt. — Richten wir jetzt unsern Blick auf die fragliche Bejahung, welche eben darin zu suchen, daß der Christ als liebender die Wohlfahrt der Nebenmenschen, wenn sie Null ist, herbeiführt, und, falls sie bereits vorhanden ist, aufrecht erhält! Feuerbach [1]) bemerkt vom Menschen: „Wollt ihr ihn glücklich machen, so zieht den Willen seines Wesens allein zu Rathe

[1]) Die Relig. der Zuk., I., S. 14.

und laßt den göttlichen Willen außer Spiel.“ Doch diese Aeußerung hat von dem Gesichtspunkte aus etwas Bedenkliches, daß der Wille des menschlichen Wesens, wie er mit der angeerbten Sündhaftigkeit behaftet, von Irrthümern des Erkenntnißvermögens und von unreinen Aufwallungen des Vermögens zu fühlen abhängig ist, so das Glück lediglich in sinnlichen Genüssen suchen kann, bei welchen das eigentlich Gottverwandte des Menschen keine Befriedigung findet. Wenn nun das liebende Ich, welches den Menschen glücklich machen will, den Willen seines Wesens allein zu Rathe zöge: so würde es leicht geschehen, daß das Ich den Menschen lediglich mit dem in sinnlichen Genüssen bestehenden Glücke versorgt, das doch, weil bei demselben das eigentlich Gottverwandte völlig leer ausgeht, einseitig, unvollkommen, mithin beziehungsweises Unglück ist. Eine solche Versorgung würde ein halber Liebesdienst sein. Ist es aber dem liebenden Ich, welches den Menschen glücklich machen, oder, um besser zu sprechen, die Wohlfahrt desselben herbeiführen und die herbeigeführte erhalten will [1]), darum zu thun, daß solches in möglichst allseitiger und vollkommener Weise geschehe: so muß das Ich den von Feuerbach übermüthig verschmähten, göttlichen Willen zu Rathe ziehen, welcher gebeut, die Wohlfahrt des Menschen durch Spendung von nicht bloß sinnlichen, sondern auch von übersinnlichen Genüssen herbeizuführen, und die auf diese Weise herbeigeführte zu erhalten; denn daß dieses Verfahren göttlicher Wille sei, erhellt daraus, weil der Mensch als Einheit einer sinnlichen und einer übersinnlichen Seite von Gott geschaffen und durch denselben mit der Fähigkeit ausgestattet ist, eine Wohlfahrt, die in sinnlichen und übersinnlichen Genüssen besteht, zu besitzen. Höchstens verdient derjenige Wille des menschlichen Wesens, der sich in Einklang mit dem göttlichen bewegt, mithin die von dem göttlichen Willen des Menschen erzielte Wohlfahrt des Menschen erzielt, zu Rathe gezogen zu werden; jener wird das Ich in dem Bewirken und dem Aufrechterhalten der Wohlfahrt des Menschen nicht einseitig und unvollkommen werden lassen. Zwar behauptet Feuerbach, daß von der Offenbarung des göttlichen Willens „in der Menschengeschichte durchaus keine vor der Vernunft bestehenden Spuren und Kennzeichen vorhanden sind“; aber mit großem Unrechte; da insonderheit in den Hauptmomenten der Menschengeschichte, z. B. in der Entstehung des Christenthums und der christlichen Kirche, dergleichen Spuren und Kennzeichen hinlänglich vorhanden sind. Die Hauptmomente bleiben unbegriffen, wenn diese Spuren und Kennzeichen von der Offenbarung des göttlichen

---

[1]) Die Bestimmung: Wohlfahrt ist über jene Zufälligkeit hinaus, welche der Bestimmung: Glück anhaftet.

Willens in jenen nicht wahrgenommen werden. Zwar mag ein von dem Gottesgedanken der gesunden Vernunft entblößtes, also bloß verständiges Denken, wie es sich in den die saubere „Religion der Zukunft" behandelnden Heften zu Tage legt, diese Spuren und Kennzeichen nicht wahrnehmen können! [1]) Allein das von jenem Gottesgedanken beseelte, wahrhaft vernünftige Denken kann sehr wohl die Spuren und Kennzeichen wahrnehmen und hat sie, wie die ächte Gottesgelahrtheit und Philosophie beurkunden, längst wahrgenommen. Freilich fügt Feuerbach seiner Behauptung die Bemerkung bei, es habe der göttliche Wille „bekanntlich nur zu oft als ein beschönigender Name für die Willkühr menschlicher Tyrannei dienen" müssen. Und wir wollen diese traurige Erscheinung im Hinblicke auf die Inquisition, die pariser Bluthochzeit und andere Begebenheiten der Geschichte nicht in Abrede ziehen. Doch ist die Erscheinung kein trifftiger Grund, den göttlichen Willen in dem Falle, daß das Ich die Wohlfahrt des Menschen herbeiführen und die herbeigeführte erhalten will, außer Spiel zu lassen. Der schnöde Mißbrauch des Guten darf nie die Verzichtleistung auf den rechten Gebrauch veranlassen. Vielmehr enthält jene Erscheinung eine Aufforderung, den göttlichen Willen als solchen in dem angegebenen Falle mit desto größerer Gewissenhaftigkeit und dergestalt zu Rathe zu ziehen, daß das Ich sich demüthig diesem Willen als untrüglicher Richtschnur christlichen Handelns unterordnet. Dieses zu Rathe ziehen des göttlichen Willens von Seiten des Ichs findet darin seine schönste Belohnung, daß dasselbe, geleitet von diesem Willen, die wahre Wohlfahrt des Menschen in Liebe zu Stande bringt und aufrecht erhält.

---

[1]) Von Noack, s. die speculat. Religionswiss. im encyclop. Organismus ihrer besond. Discipl., S. 34, wird der „radicale Fanatismus der Irreligiosität unserer socialistischen Sensenmänner und modernen Culturpolitiker" erwähnt, „welche die Emancipation von der Religion als die Krone menschlicher Selbstbefreiung verkünden und jeden Funken von religiösem Bewußtsein an den Moloch der vermeintlichen, menschlichen Emancipation hinopfern." Noack läßt diesen radicalen Fanatismus einerseits und „die hektische Wuth, den fanatischen Zelotismus und die innere Ohnmacht der capricirten theologischen Orthodoxie" andrerseits „auf das schroffste sich einander gegenüberstehen." Doch die vornehme Ausdrucksweise Noack's zu geschweigen, so müssen wir es beklagen, daß er mit der „capricirten theologischen Orthodoxie" auch die christliche Religion der heiligen Schrift, obgleich diese Religion wesentlich Wahrheit ist, verwirft. Er ist der Herold einer solchen Gottmenschheit, bei welcher der christliche Gedanke des in sich und aus sich seienden Gottes schwer verletzt wird.

Wenn es sich um die ethische Nothwendigkeit der bisher dargestellten Liebe zu den Nebenmenschen handelt, so pflegt wohl der Gegner dieser Liebe zu sagen, die Selbstliebe, welche doch einmal angeboren sei, schließe die Liebe zu den Nebenmenschen aus. Allein dieser Einwand zeugt von ziemlicher Unklarheit des Denkens. Freilich geht Daub zu weit, indem er „die in der Selbstachtung gegründete Selbstliebe — und die in der Achtung anderer gegründete Nächstenliebe" sogar als identisch setzt; denn daß beide nicht eigentlich identisch sind, wird daraus klar, weil die Beziehungspunkte beider, das eigne Selbst und der sogenannte „Nächste" bei aller Einheit der menschlichen Natur persönlich von einander verschieden sind. Und wenn Daub meint, dieß, daß wahrhafte Selbstliebe und Socialliebe ein und dasselbe, sei auch der Sinn des alt- und neutestamentlichen Gebotes: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" [1]): — so ist diese Auslegung des Gebotes verfehlt; in ihm wird lediglich die Selbstliebe als der Maaßstab für die Liebe zu dem Nebenmenschen dargestellt; der Nebenmensch soll mit derselben Wahrheit, Innigkeit, Herzlichkeit u. s. w. geliebt werden, mit welcher das Selbst geliebt wird. Inzwischen liegt in Daub's übertriebener Behauptung für ein klares Denken die Wahrheit, daß die Selbstliebe in sehr engem Zusammenhange mit der Liebe zu den Nebenmenschen steht; derjenige reflectirt in rechter Weise auf sich, er fördert sein eignes christliches Leben, er macht sich seinem Gotte und Herrn wohlgefälliger, wer seinen Nebenmenschen nach evangelischer Vorschrift liebt. Wahre Selbstliebe und wahre Liebe zu den Nebenmenschen können im Grunde nicht von einander schlechthin gesondert werden. Nun wird freilich gegen die Liebe zu den Nebenmenschen oft genug geltend gemacht, daß die Vollziehung dieser Tugend bei manchem Nebenmenschen keine Anerkennung finde. Und wir müssen die Thatsache einräumen, daß, je lästiger ihm bei seiner gottentfremdeten Selbstsucht die Anerkennung der ihm auch thatsächlich bewiesenen Liebe ist, er sich dieser Anerkennung sehr gern enthält [2]). Allein es ist Thorheit, wenn der Christ darum die Nebenmenschen nicht liebt, weil die Liebe möglicher Weise keine Anerkennung bei denselben finden würde; er beraubt sich dadurch der seligen Empfindungen, die nach göttlicher Weltordnung nothwendig aus der Liebeserweisung hervorfließen, und zieht sich

[1]) Daub a. a. O., S. 328.

[2]) Mit Bezugnahme auf die „homicidae, tyranni, fures, adulteri, raptores, sacrilegi, proditores" wird im lib. I. des Seneca de beneficiis cp. 10 treffend bemerkt: „infra ista omnia ista ingratus est, nisi quod omnia ista ab ingrato animo fiunt, sine quo vix ullum magnum facinus accrevit."

auf der andern Seite für sein Nichtlieben, d. h. für die Ueberschreitung einer heiligen, göttlichen Verbindlichkeit, Röm. XIII., 9, Gewissensbisse zu, die zumal dann, wenn das Nichtlieben die bejahende Form des Menschenhasses und der feindlichen Haltung gegen die Menschen annimmt, zu wahren, inneren Martern werden. Gott selbst zeigt sich insonderheit durch Spendung von Wohlthaten auf den Gebieten des Geistes und der Natur liebevoll gegen Menschen, von welchen die Liebe Gottes nicht anerkannt wird. Wer als Christ ein wahres Kind Gottes, d. h. Gotte ähnlich sein will, muß Gott in der Liebesoffenbarung thatsächlich nachahmen. Der „Socialismus" gewisser Volksfreunde schafft Lehrgebäude über Lehrgebäude, betreffend die Art und Weise, wie den Uebeln, an welchen die menschliche Gesellschaft leide, z. B. dem Proletariate, abgeholfen werden könne[1]). Allein die Lehrgebäude sind durchschnittlich mit dem großen Fehler behaftet, daß sie, während es ihnen darum zu thun ist, den Uebeln der Gesellschaft abzuhelfen, dem einzelnen Mitgliede der Gesellschaft Uebel zufügen, wiefern sie die persönliche Freiheit desselben unterdrücken und das einzelne Mitglied *zwingen*, die Uebel der Gesellschaft zu entfernen[2]). Ganz anders das göttliche Evangelium. Es empfiehlt dem Mitgliede der Kirche, die Liebe zu den Nebenmenschen auch als ein Mittel, die Uebel, an welchen die Nebenmenschen leiden, zu tilgen, hält aber dabei die Freiheit der Persönlichkeit aufrecht, sofern das Evangelium bei Empfehlung der Liebe dem Mitgliede anheimstellt, ob es die Liebe üben will, ob nicht. Dazu kommt, daß jene Lehrgebäude durchschnittlich die Ideen: Gott und Welt verkehrter Weise zusammenwerfen, das Evangelium hingegen eine solche Einheit dieser Ideen setzt, in welcher der nothwendige Unterschied beider festgehalten wird.

Anhang.

Von einer Sondergestalt der Liebe.

Die Sondergestalt der Liebe zu dem Menschen, welche in der theologischen Ethik noch zur Sprache kommen muß, wenn anders die Ethik ihrem Begriffe entsprechen soll, ist die Freundschaft. Zwar hat man von dem neuen Testamente, einer Hauptquelle des Wesentlichen der Ethik! gesagt, daß es „über die Freundschaft

---

[1]) Man denke an St. Simon, Fourrier, Proudhon, Cabet und andere, welche in die Fußstapfen eines Rousseau treten.

[2]) Dasselbe gilt von den Lehrgebäuden des „Communismus", welche die schlechthinnige Gütergemeinschaft der Gesellschaft predigen.

stillschweigend hinweggehe" [1]). Doch gesetzt, dem wäre also, so gibt doch das neue Testament die großartige Idee des wahrhaft christlichen Lebens an die Hand, Röm. XIV., 8; Koloss. III., 3, und aus dieser Idee lassen sich Bestimmungen, welche die christliche Freundschaft betreffen und in der Ethik wissenschaftlich dargestellt werden können, unschwer herleiten. Inzwischen geht das neue Testament so wenig stillschweigend über die Freundschaft hinweg, daß es Bestimmungen genug darbietet, welche von der Ethik benutzt werden können. Laut Jac. IV., 4 ist die Freundschaft zu der Welt, d. h. da Welt hier den Gegensatz gegen Gott bildet, zu der Gesammtheit der Menschen, soweit dieselbe in böse Lüste verwickelt ist, V. 3, — Feindschaft gegen Gott, Widerstreben gegen den Willen Gottes: eine Aeußerung, von Jacobus an Ehebrecher und Ehebrecherinnen gerichtet. Nun hat freilich Jesus selbst, Marc. II., 16, mit Zöllnern und Sündern gegessen; allein in diesem Verfahren zeigte er sich als den Freund nicht der Zöllner und der Sünder, soweit beide böse Lüste hegten und pflegten, sondern der Zöllner und der Sünder, soweit beide noch gottverwandte Persönlichkeiten waren. Er aß mit beiden, um ihnen seine ethisch-fromme Hülfe angedeihen zu lassen, um in ihnen das Gottverwandte von den bösen Lüsten zu läutern und zur Herrschaft zu bringen. Er wußte, daß Zöllner und Sünder, wie sie das Gottverwandte als ein mit bösen Lüsten behaftetes in sich trugen, also geistig krank waren, — des geistigen Arztes bedurften, Luc. V., 31. Demzufolge hat Jesus eine solche befreundete Stellung zu diesen Menschen eingenommen, bei welcher er keineswegs als ein Feind Gottes auftrat, dessen unendliche Liebe Jesum in die Menschenwelt überhaupt gesendet hatte, um dieselbe in ethisch-religiöser Hinsicht umzugestalten und dadurch zur Seligkeit zu führen, Joh. III., 16. Doch mit dem Gesagten ist keineswegs erschöpft, was die heilige Urkunde von der Freundschaft sagt. Jesus erklärt XV., 14 seinen Jüngern, daß sie seine Freunde seien, dafern sie vollzögen alles, was er ihnen (nachdem er es von dem Vater gehört, V. 15) vorgeschrieben habe, z. B. die gegenseitige Liebe, V. 17. Daß der Herr, wie Rothe sagt, die Jünger „nur im Gegensatze gegen die Vorstellung, als seien sie im Verhältnisse zu ihm Knechte", ausdrücklich seine Freunde nennt, damit hört die Benennung: Freunde nicht auf, volle Wahrheit zu sein. Wahre Freundschaft hat zu ihrem natürlichen Gegensatze die Knechtschaft, sofern die letztere von der Freundschaft entblößt ist. Zwar bemerkt Rothe vom Herrn, „er hebe

---

[1]) Vgl. Rothe a. a. O., Bd. III., S. 258: „Eigentliche Freundschaftsverhältnisse begegnen uns in demselben" (dem N. T.) „nicht"; s. oben unsern Text.

V. 16 selbst hervor", „wie er das Verhältniß zwischen sich und ihnen" (den Jüngern) „durchaus nicht als ein Verhältniß der Gleichheit, wie es die Bedingung der Freundschaft" sei, „denke." Allein die Bedingung der Freundschaft ist keineswegs das Verhältniß schlechthinniger, sondern das Verhältniß beziehungsweiser Gleichheit, bei welcher das Verhältniß beziehungsweiser Ungleichheit sehr wohl statthaben kann. Die Richtigkeit dieses Satzes wird durch geschichtliche Lebenserfahrung erhärtet[1]). Nun war das Verhältniß zwischen dem Herrn und den Jüngern, indem die Jünger die göttlichen Vorschriften des Herrn vollzogen, V. 14, also ethisch gesinnt waren, wie er, ein Verhältniß beziehungsweiser Gleichheit, mit welchem sich das V. 16 angedeutete Verhältniß beziehungsweiser Ungleichheit sehr wohl vertrug, daß der Herr selbst sie zu seinen Freunden V. 14 auserwählt und dazu bestimmt hatte, die Frucht des christlichen Lebens, welche bleibend sein sollte, zu bringen, V. 16, 5, 8. Mithin war die Bedingung der Freundschaft zwischen dem Herrn und seinen Jüngern trotz seiner Aeußerung in V. 16 in der That gegeben[2]). Wenn Rothe mit Bezug auf V. 16 behauptet: wegen der dort „ausgesprochenen Ungleichheit in dem gegenseitigen Verhältniß beider Theile könne man auch durchaus nicht im eigentlichen Sinne von einer Freundschaft zwischen dem Erlöser und dem Johannes (Joh. 13, 23, vgl. 21, 20) — reden": so übersieht Rothe, daß die Ungleichheit von dem Erlöser lediglich als eine beziehungsweise ausgesprochen ist, bei welcher beziehungsweise Gleichheit ihre Rechnung fand. Betrachtete nun der Erlöser schon den Lazarus, der nicht an der Brust des Erlösers lag, als seinen Freund, Cap. XI., 11, wie hätte er nicht den Johannes, welcher an der Brust des Erlösers lag, XXI., 20, als seinen Freund betrachten sollen?[3])

---

[1]) Ich erinnere an die Freundschaft König Heinrich's IV. und Sully's.

[2]) Nach Wirth a. a. O., II., 32 kann sich die Freundschaft in ihrer Innigkeit nur auf zwei Individuen erstrecken." Sehr verfehlt! Daß „die Freundschaft — durchaus der individuellen Sittlichkeit" gehört, wie Wirth vorher sagt, ist kein Hinderniß, daß sie sich in ihrer Innigkeit auf mehr als zwei Individuen erstreckt. Es kann, was die „individuelle Sittlichkeit" betrifft, das Verhältniß beziehungsweiser Gleichheit zwischen mehr als zwei Individuen obwalten.

[3]) Vgl. Rothe (der hier in Daub's Fußstapfen tritt), a. a. O., Bd. III., S. 258, und Daub a. a. O., Thl. II., Abth. 1, S. 441. Nach Rothe's Meinung S. 259 liegt der Grund der ihm so befremdlichen Erscheinung (daß nämlich das N. T. die Freundschaft übergangen) „einfach darin, daß für das apostolische Christenthum das an sich sittliche, die ganze natürliche Seite des menschlichen Seins keinen positiven Werth und keine positive Bedeutung hat." Doch wie jene Erscheinung, so ist dieser Grund eine Ein=

Freundschaft ist die innige Hinneigung einer Persönlichkeit zu der andern, deren Willen, falls er natürlicher Weise dem göttlichen Willen entspricht, von jener Persönlichkeit gern erfüllt wird. Wo innige Hinneigung nicht vorhanden, da darf von Freundschaft nicht die Rede sein. Es ist aber eben diese Hinneigung, durch welche wir berechtigt werden, die Freundschaft für eine besondere Gestalt der Liebe zu erklären. Zwar behauptet Daub [1]), daß die Freundschaft — einzig und allein zu ihrem Element habe α) die Treue, β) das Vertrauen." Doch ist die Behauptung psychologisch nicht gehörig begründet. Wohl wird wahre Freundschaft mit Treue und Vertrauen verknüpft sein. Allein die Freundschaft kann nicht Treue und Vertrauen einzig und allein zu ihrem Elemente haben, weil sie jene innige Hinneigung zu der fremden Persönlichkeit ist, bei welcher, wenn z. B. die fremde Persönlichkeit der Fürsorge bedürftig ist und dieselbe begehrt, die Fürsorge mit Freuden gewährt wird, Ap.-Gesch. XXVII., 3. Daub verwechselt die schönsten Offenbarungsformen der Freundschaft mit dem eigentlichen Wesen der letzteren. Je mehr nun die innige Hinneigung zu dem Du, welche dieses Wesen bildet, ethisch tüchtig ist und lediglich die ethischen Wünsche des Du vollzieht, desto mehr darf sie als Tugend bezeichnet werden. Ist die Menschenliebe eine Tugend: wie sollte nicht die Freundschaft, welche eigentlich gesteigerte Menschenliebe ist, darauf Anspruch machen dürfen, Tugend zu sein? Und gesetzt, daß nicht bloß das Ich dem Du, sondern auch das Du dem Ich befreundet ist: — die Freundschaft hört, dafern ihr angedeutetes Wesen ethische Tüchtigkeit bleibt und sich in der Befriedigung ethischer Willensbestimmungen zu Tage legt, bei jenem gegenseitigen Verhältniß nicht auf, Tugend zu sein. Endlich müssen wir die Ansicht Daub's: „Von Pflichten der Freunde gegen einander kann — gar nicht die Rede sein", für unrichtig erklären; die Ethik spricht dieß als Pflicht, oder, um Daub's Ausdruck in den Mund zu nehmen, als ein Sollen [2]) der Freunde aus, daß sie die gegenseitige Freundschaft, welche vorhanden ist, in ihrer ethischen Lauterkeit darum aufrecht erhalten, weil die Freundschaft an sich eine Tugend und geeignet ist, andere Sondertugenden des christlichen Lebens, z. B. Keuschheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit durch Warnung, Rath, Ermahnung, kurz durch Beistand zu fördern. Die Ethik entspräche nicht ihrem Begriffe, falls sie sich nicht in dieser Weise ausspräche.

---

bildung Rothe's. Ueberdieß ist er den Beweis schuldig geblieben des Satzes, daß für jenes Christenthum dieses an sich sittliche, diese ganze natürliche Seite solchen Werth, solche Bedeutung nicht hat.

[1]) Daub a. a. O., S. 439.

[2]) Daub a. a. O., S. 440.

Zwar äußert Daub in Ansehung der Freundschaft: „wo in dieser noch ein Sollen statthat, da ist sie selber nicht vorhanden“ [1]); doch das Falsche der Aeußerung wird daraus offenbar, daß das Sollen, welches in der Freundschaft statthat, eben das Aufrechthalten der vorhandenen zum Beziehungspunkte hat [2]). Freilich meint Daub: „Ebensowenig“ (nämlich als von Pflichten der Freunde gegen einander die Rede sein kann,) „ist in der Freundschaft zu reden von der Aufopferung des einen für den andern.“ Aber auch diese Meinung hält nicht Stich, weil in der That „der eine“ Freund bei aller beziehungsweisen Gleichheit geistiger Art mit dem andern, „von dem andern“ stoffliches Eigenthum, z. B. Geld und Gut, voraus haben kann, welches der andere nicht besitzt, mithin der eine dieses stoffliche Eigenthum „opfern kann“, falls durch dieses Opfer die Rettung des andern aus großer Noth, in die er unverschuldeter Weise gerathen, bedingt ist. Je trefflicher die geistigen Bestimmtheiten des andern, z. B. sein christliches Leben, ist, desto freudiger wird der eine, der für solche Bestimmtheiten ein klares Auge hat, das in Rede stehende Opfer bringen. Kaum verdient noch der den bisherigen Machtsprüchen Daub's durchaus ähnliche: „Ebenso sind keine Anforderungen des einen an den andern möglich“, einige Berücksichtigung. Der eine Freund kann ja an den andern die Anforderung richten, daß der andere jenes Opfer des einen, durch welches die Wahrheit der Freundschaft des letzteren erhärtet wird, genehmige. Wie umgekehrt der andere an den einen die Anforderung stellen kann, daß der eine den warmen Dank des andern für das dargebrachte Opfer entgegennehme. Indem dergleichen Anforderungen an sich ethisch sind: so beeinträchtigen sie auch wahre, christliche Freundschaft keineswegs.

Schleiermacher [3]): „Wo — vorzüglich durch die Beobachtung“ (nämlich der Individualität) „erkannt werden soll: da ist freie Geselligkeit; wo das Gefühl die Grundlage ist: da ist Freund-

---

[1]) Daub a. a. O., S. 440.

[2]) Hiermit soll nicht in Abrede gezogen werden, daß der Christ auch die Pflicht hat, eine Freundschaft, die in ihm noch nicht vorhanden ist, in dem Falle zu leisten, daß er in seinem Lebenskreise eine Persönlichkeit gefunden, die vermöge ihrer herrlichen, geistigen Bestimmtheiten der Freundschaft würdig ist. Einer solchen Persönlichkeit die Freundschaft entziehen, würde, zumal wenn jene um diese bittet, große Ungerechtigkeit sein. — Was übrigens den Satz Schleiermachers, Entw., S. 479: „Die Ehe muß im Staat sein, die Freundschaft ebenfalls“, anlangt: so ist dieses Muß Uebertreibung; Ehe und Freundschaft können sehr wohl außerhalb eines Staats sein, in Familien, die sich noch nicht zu einem Staate fortentwickelt haben.

[3]) A. a. O., S. 313.

schaft.“ Und es mag bei Persönlichkeiten, in welchen die Seite des Gefühls vorwiegt, gerade das Gefühl die Grundlage der Freundschaft bilden, wie denn auch bei solchen Persönlichkeiten „Mittheilung des Gefühls über den andern“ (Menschen), „weil es sich seiner Wahrheit bewußt ist“[1]), statthaben dürfte. Allein die Meinung, daß nur da, wo das Gefühl die Grundlage ist, Freundschaft sei, beurkundet eine ziemliche Engherzigkeit. In vielen Persönlichkeiten, bei welchen das Erkenntnißvermögen vorherrscht, kann die Freundschaft dadurch entstanden sein, daß sie, entsprechend dem alten Sprüchworte: Trau, schau, wem? einen anderen Menschen beobachtet und durch Beobachtung erkannt haben, daß zwischen ihnen und diesem anderen ein Verhältniß beziehungsweiser Gleichheit, also die gegenständliche Bedingung der Freundschaft, obwalte. Bei einer Freundschaft, welche in dieser Weise eingetreten ist, findet dann auch Mittheilung einer solchen Erkenntniß an die anderen in vertraulichen Augenblicken statt. Das Gefühl ist seiner Natur nach schwankend. Daher geräth auch eine Freundschaft, deren Grundlage das Gefühl, leicht in bedenkliches Schwanken. Erkenntniß, vermittelt durch unpartheiische und tief gehende Beobachtung, ist ihrem Wesen nach Festigkeit. Mithin hat eine Freundschaft, deren Grundlage die Erkenntniß ist, in sich die Möglichkeit der Festigkeit. Daß die Freundschaft fest sei, ist zu wünschen, weil sie ein ethisches Gut ist und dem christlichen Leben vielfach förderlich werden kann. Zu dem Ende möge, wo das Gefühl Grundlage der Freundschaft ist, dasselbe von der angedeuteten Erkenntniß durchdrungen und durch die Erkenntniß von seinem bedenklichen Schwanken befreit werden: eine Thätigkeit, auf welche freilich solche Personen sich nicht einlassen werden, die damit, daß die im Gefühl begründete Freundschaft leicht in Schwanken geräth, ganz zufrieden sind, und selbst die Freundschaft auflösen, wenn sie durch die christliche Offenherzigkeit, mit welcher ihre etwaigen Gebrechen von wohlgesinnten Freunden bestraft werden, in ihrem Eigendünkel sich bald verletzt finden.

Von der Liebe des Christen zu den Nebenmenschen, sofern diese nach ihren einzelnen Unterschieden betrachtet werden.

Die Unterschiede des Nebenmenschen sind keineswegs, wie man wohl wähnen könnte, damit erschöpft, daß derselbe an sich eine Innenseite und eine Außenseite ist; zu den Unterschieden

---

[1]) A. a. O., S. 313.

gehört auch das Besitzthum [1]), welches gleichsam die gegenständliche Unterlage für den Nebenmenschen, sofern er eine Innenseite und eine Außenseite ist, bildet. Die Liebe des Christen zu dem Nebenmenschen, inwiefern derselbe in Unterschieden sich bewegt, ist eine gottwohlgefällige Offenbarung der Liebe des Christen zu Gott, wenn jene das Besitzthum, die Außenseite und die Innenseite des Nebenmenschen zu Beziehungspunkten hat. Dieß ist diejenige Reihefolge der Vorwürfe jener Liebe, welche von dem Gesichtspunkte des Liebenden aus die natürlichste sein dürfte.

Von der Liebe zu den Nebenmenschen, wiefern sie das Besitzthum derselben zum Beziehungspunkte hat.

Das Besitzthum ist etwas Allgemeines, welches sich in den besonderen Formen des Vermögens und des guten Rufes ausprägt. Wir müssen, um jene Liebe gründlich zu behandeln, sie in ihren Beziehungen so zu dem Vermögen, wie zu dem guten Rufe auffassen.

Von der Liebe zu den Nebenmenschen, sofern sie auf das Vermögen derselben Rücksicht nimmt.

Wenn die Liebe verknüpft ist mit der Meinung der Neuzeit, jedes Sondervermögen des Nebenmenschen sei Diebstahl, indem durch dieses Sondervermögen den übrigen Nebenmenschen in einem staatlichen Gemeinwesen etwas entzogen werde: so wird die Liebe nicht bloß in dem Falle, daß der Nebenmensch durch unrechtmäßige, sondern auch in dem Falle, daß dieser durch schlechthin rechtmäßige Mittel sich dieses Vermögen zu verschaffen strebt [2]),

---

[1]) Besitzthum und Eigenthum sind Begriffe, die einander wesentlich entsprechen. Wenn das menschliche Einzelwesen einen Gegenstand besitzt, d. h. hat, so eignet, d. h. gehört der Gegenstand dem Einzelwesen. Kein Einzelwesen kann einen Gegenstand besitzen, ohne daß derselbe dem Einzelwesen eigen wäre. — „Das Eigenthum ist als solches" nach der Behauptung Marheineke's, a. a. O., S. 386, „ein rechtlich bestimmtes", vgl. den Vortreter des Mannes, Daub, a. a. O., Th. II., Abth. 1, S. 356. Das Einseitige der Behauptung legt sich darin zu Tage, daß das Eigenthum als solches, wenn es von dem Ich durch unrechtmäßige Vermittelungen herbeigeschafft und angeeignet ist, auch ein widerrechtlich bestimmtes ist. So verhält es sich z. B. mit dem „gestohlenen Gute." Daß in dem „Begriffe" des Eigenthums nur das Recht „die wesentliche Bestimmtheit" sei, wie Daub versichert, läßt sich nicht beweisen.

[2]) Zu Rom ersch. 1746 der commentarius des Concina in epistolam encyclicam Benedicti XIV. adversus usuram. Die theologische Ethik darf

dem Nebenmenschen z. B. mit Hemmung seiner Arbeit entgegentreten, überzeugt, sie erweise ihm einen Dienst, indem sie ihn von der Vollziehung eines Diebstahls abhalte. Allein dieses Verfahren der Liebe ist durch eine falsche Meinung herbeigeführt und seiner Natur nach sündhaft. Zwar haftet an der Meinung das Richtige, daß sie dem staatlichen Gemeinwesen als Ganzem den Besitz eines Vermögens zuerkennt, wie denn dieses Gemeinwesen sich nicht erhalten, gewisse christliche Tugenden, z. B. die der Wohlthätigkeit, nicht üben kann, wenn es von Vermögen entblößt ist. Indeß ergibt sich die Falschheit der Meinung aus dem Umstande, daß das Sondervermögen des Nebenmenschen, falls es durch schlechthin rechtmäßige Mittel zu Stande gebracht ist, eben

---

inzwischen den Zins als Mittel des Erwerbs der Habe nicht verwerfen, wenn der Zins eine der Rechtsidee entsprechende Geldsumme ist, die für ein zeitweiliges Darlehn von dem, der da leihet, demjenigen, welcher verleihet, entrichtet wird. Wird diese Geldsumme von dem Leihenden dem Verleihenden nicht zu Theil: so erhält der Verleihende keinen angemessenen Ersatz für den Verlust, der ihm daraus erwächst, daß er das verliehene Darlehn nicht für sich selbst, für die Steigerung seines Vermögens, gebrauchen kann: ein Ersatz, der das vollkommene Gepräge der Rechtlichkeit hat. Ueberdieß lassen sich für Zulässigkeit des Zinses Luc. XIX., 23; Matth. XXV., 27 mit Recht anführen. Freilich sagt Jesus VI., 35: „Strecket dergestalt Geld vor, daß ihr davon Nichts" (keinen Zins) „zu erhalten hofft"; nachdem Jesus in V. 34 bemerkt hat: „Wenn ihr denjenigen Geld vorstrecket, von welchen ihr hoffet" (etwas, einen ersprießlichen Ersatz dafür,) „zu bekommen, welche Gunst" (d. i. laut V. 35 welcher Lohn des höchsten Wesens) „wird euch für das Vorstrecken zu Theil?" Allein Jesus spricht damit lediglich von dem Gesichtspunkte der christlichen Menschen*liebe* aus, wie er denn V. 35 die *Liebe* zu den Feinden ausdrücklich einschärft. Damit, daß auf dem Standpunkte der Menschenliebe der Zins nicht genommen wird, ist nicht ausgeschlossen, daß er auf dem Standpunkte der Gerechtigkeit genommen wird. Ein Zins aber, der auf *diesem* Standpunkte genommen wird, muß ein ethischer sein, weil der Standpunkt der Gerechtigkeit selbst ethisch ist, obschon nicht in *dem* Grade ethisch, wie der Standpunkt der Menschenliebe; auf dem Standpunkte der Gerechtigkeit wird weniger geleistet, als auf dem der Menschenliebe. — Man würde theologischer Seits gegen das Zinsnehmen sich schwerlich erklärt haben, hätte man Zins und Wucher begrifflich auseinandergehalten. Wucher ist eine die Idee des Rechts verletzende Geldsumme, welche für ein zeitweiliges Darlehn von demjenigen, der es leihet, dem Verleihenden entrichtet wird, Ezech. XVIII., 8. Vermöge jener Verletzung ist der Wucher verwerflich, zumal er denjenigen, der in seiner Bedrängniß das Darlehn empfangen hat, nothwendiger Weise in noch größere Bedrängniß verwickelt. Kein Wunder, daß sich Exodus XXII., 24, 25 gegen Wucher erklärt.

darum ein rechtmäßiges Besitzthum sein muß. Es ist in diesem Falle nicht seine Schuld, wenn die übrigen Mitglieder des Staates kein Sondervermögen besitzen; die Schuld davon ist lediglich in den übrigen Mitgliedern, sofern sie nicht dieselben rechtmäßigen Mittel behufs der Erwerbung von Sondermögen mit Glück einschlagen, zu suchen. Rechtmäßiges Sondermögen ist um so unverfänglicher, wenn es von demjenigen, der es im Staate besitzt, auch zur Unterstützung des Staates, unter dessen Rechtsschutze es von dem einzelnen Genossen des Staates erworben ist, frei benutzt wird [1]). Daß aber die Liebe des Ichs dem Nebenmenschen, der sich in rechtmäßiger Weise Sondervermögen zu erwerben sucht, aus jener falschen Meinung heraus hemmend entgegentritt, ist deswegen ein sündhaftes Verfahren, weil es lieblos ist, wie es denn auch die Liebe bloß als eine angebliche erscheinen läßt. Hat dagegen die Liebe sich von der fraglichen Meinung infolge des Erkennens ihrer Falschheit frei gemacht: so tritt sie dem Nebenmenschen, falls er sich durch rechtmäßige Vermittelungen Sondervermögen zu erwerben strebt, so wenig entgegen, daß, wenn ihm diese Vermittelungen, z. B. die Arbeit, fehlen sollten [2]), die Liebe

---

[1]) Daß die Masse der jerusalemischen Gläubigen in der apostolischen Zeit das Sondervermögen für einen Diebstahl gehalten habe, läßt sich aus Ap.-Gesch. IV., 32 nicht erhärten. Es wird hier lediglich gesagt, daß auch nicht Ein Gläubiger etwas von den Dingen, die ihm zugehörig waren, in dem Sinne bezeichnet habe als sein eigen, daß er von diesem Etwas den bedürftigen Gliedern der jerusalemischen Gemeinde (V. 34) keine Mittheilung, keinen Genuß gewährt habe; vielmehr seien den Gläubigen alle Dinge, die ihnen zugehörig waren, gemeinsam gewesen, und zwar laut V. 34 insofern, als diejenigen Gläubigen, welche Besitzer von Aeckern oder Häusern waren, dieselben verkaufend den Erlös zu den Füßen der Apostel niederlegten, und als der Erlös, je nachdem ein Gläubiger ein Bedürfniß der Unterstützung hatte, vertheilt ward, vgl. II., 44. Diese Gütergemeinschaft war vielmehr in freier Liebe gewurzelt, wie denn IV., 32 ausdrücklich geschrieben steht, die Masse der Gläubigen habe Ein Herz und Eine Seele gehabt. Eben darum darf diese Gütergemeinschaft nicht zusammengeworfen werden mit derjenigen, welche von dem Communismus der Neuzeit nach essäischer Weise, vgl. Josephus I. de bell. jud. 2, 12, durch ein Gesetz, welches die freie Liebe ausschließt, angestrebt wird. Hätte bei der jerusalemischen Gütergemeinschaft ein solches Gesetz obgewaltet: so würde die Mutter des Johannes, welcher den Beinamen Marcus führte, nicht ein eignes Haus zu Jerusalem besessen haben, Ap.-Gesch. XII., 12, es würde ferner die Aeußerung des Petrus, V., 4 an Ananias gerichtet, unbegreiflich sein.

[2]) Proletarier der Gegenwart verstehen unter Arbeit eine Thätigkeit, die vorwiegend mit körperlichen Gliedern verrichtet wird. Jener Begriff der Arbeit leidet aber an großer Einseitigkeit. Arbeit ist auch diejenige Thätig-

derartige Vermittelungen dem Nebenmenschen zu verschaffen sich bemüht. Schon der Staat, sofern er Rechtsstaat ist, hat die Aufgabe, seinen Angehörigen, die auf Erwerb eines Sondervermögens ausgehen, Mittel, welche mit der Idee des Gesetzes vom ethischen Leben in Uebereinstimmung, also rechtmäßig sind, zumal dann zu verschaffen, wenn die Staatsangehörigen, als vereinzelte Personen betrachtet, nicht im Stande sind, dergleichen Mittel herbeizuschaffen. Vollzieht der Staat die Aufgabe nicht: so steht zu fürchten, daß solche Staatsangehörigen selbst zu ungesetzlichen Mitteln, z. B. zur Betrügerei, zum Diebstahl, behufs der Erwerbung eines ihr Dasein fristenden Vermögens ihre Zuflucht nehmen und damit die ethische Grundfeste des Staates erschüttern. Um wie viel mehr wird der Christ, von der Liebe zu seinem Nebenmenschen beseelt, welche weit mehr ist, als das Recht, dafür Sorge tragen, daß dem Nebenmenschen zum Erwerbe eines Vermögens, mit dessen Hülfe er seinen mannigfachen Pflichten genügen könne, rechtmäßige Mittel zu Theil werden! Trägt der Christ diese Sorge nicht: so ist seine Liebe insofern eine Unwahrheit. Indeß ist die Liebe beziehungsweise noch ethische Wahrheit, wenn der von der Liebe beseelte Christ dem Nebenmenschen unrechtmäßige Mittel des in Rede stehenden Erwerbs nicht gewährt und durch solche Verneinung dem großen Uebel vorbeugt, daß der Nebenmensch sich unter Anwendung von dergleichen Mitteln versündigt. Der Christ sorgt in solcher Weise für das geistige Heil des Nebenmenschen, welches von weit höherem Werthe ist, als das leibliche.

Fassen wir jetzt die Stellung in das Auge, welche von der Liebe des christlichen Ichs einzunehmen ist zu dem Vermögen, das der Nebenmensch durch rechtmäßige Vermittelungen besitzt!

---

keit, welche vorwiegend mit dem Geiste vollzogen wird und gewöhnlich weit anstrengender ist, als jene, die vorzugsweise mit den Gliedern des Leibes verrichtet wird. Und wenn Proletarier den Ruhm, Arbeiter zu sein, für sich allein wegen solcher Thätigkeit in Anspruch nehmen: so ist das eine ungebührliche Anmaßung. Dieser Ruhm gebührt auch denjenigen Mitgliedern des Staats, welche vorzugsweise mit dem Geiste thätig sind. Wenn Paulus in 2. Timoth. II., 15 den Briefempfänger auffordert, daß er sich befleißigen möge, sich Gotte als „ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον“ darzustellen: so versteht Paulus eine Persönlichkeit, die eine vorzugsweise geistige Thätigkeit und zwar in der rechten Mittheilung der die Wahrheit enthaltenden, d. h. der christlichen Lehre (vgl. den Zusatz ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας,) entwickelt und sich dabei nicht zu schämen braucht. Der Apostel faßt den „ἐργάτην“ ganz im Sinne Jesu, Matth. IX., 38.

Man hat die Behauptung aufgestellt [1]), „der sogenannte Nothdiebstahl, wofern er nur wirklich ein solcher", — sei „dem Sittengesetze nicht entgegen." Doch ist die Behauptung nicht stichhaltig. Man versteht unter dem Nothdiebstahl dieß, daß ich das zur Erhaltung meines Lebens Nothwendige selbst wider den Willen des fremden Besitzers, dem ich meine äußerste Noth nicht vorstellen kann, oder der meine Vorstellungen und Bitten hartherzig zurückweist, mir nehme. Allein ein solcher Diebstahl ist dem „Sittengesetze" unstreitig entgegen, weil er, während das „Sittengesetz" das gute Recht des fremden Besitzers über sein in gesetzlicher Weise erworbenes Eigenthum ungefährdet erhalten wissen will, dieses Recht thatsächlich verletzt. Es gibt keine Rechtsverletzung, die nicht eine Verneinung des Sittlichen, oder besser: des Ethischen wäre. Freilich beruft man sich bei dem Aufstellen der fraglichen Behauptung auf die Vernunft; sie müsse „mir erlauben, ja sogar zur Erhaltung meines Lebens gebieten, das zur Erhaltung meines Lebens Nothwendige — selbst wider den Willen des Anderen mir zu nehmen." Allein da dieses Wegnehmen dem „Sittengesetze" der Vernunft entgegen ist: so kann die Vernunft, so lange sie an diesem Gesetze entschieden festhält und dasselbe geltend macht, das Wegnehmen nimmermehr erlauben, geschweige denn gebieten. Die Vernunft müßte nur in dem Falle, daß sie sich selbst von dem Sittengesetze losgesagt hätte und demselben entgegen wäre, jenes Wegnehmen fremden Besitzes, welches dem „Sittengesetze" entgegen ist, folgerichtiger Weise erlauben, ja sogar gebieten. Allein ein solches Erlauben und Gebieten würde gerade nicht getheilt werden von der Wissenschaft des christlichen Lebens, die an dem „Sittengesetze", wie es im Evangelio ausgeprägt und verherrlicht ist [2]), festhält und es geltend

---

[1]) Daß ich die Schrift, worin die Behauptung mit ihren Gründen vorkommt, nicht näher bezeichne, ist aus meiner Rücksichtnahme auf ein collegialisches Verhältniß, welche sich mir als eine Pflicht darstellt, zu erklären.

[2]) Es könnte freilich gesagt werden: Da das Evangelium seinen Anhängern das Besitzen von Reichthümern nicht erlaube, so müsse vom Standpunkte des Evangelii aus gestattet sein, den Anhängern desselben, falls sie im Besitze von Reichthümern sind, dieselben zu entziehen, d. h. einen Diebstahl zu begehen. Indeß ist die Folgerung falsch, weil der Satz, aus welchem sie gezogen wird, falsch ist. Denn das Evangelium erlaubt nur nicht, daß derjenige, der im Besitze von Reichthümern ist, an ihnen wie an Abgöttern hängt, also über sie den wahren Gott in den Hintergrund treten läßt, s. den Beweis in Böhmer's Wissenschaft des christl. Lebens nach Begriff, Form und Nothwendigkeit, S. 80 ff. Einen solchen Besitz von Reichthümern, bei welchem diese nicht zu Götzen gemacht werden, dem wahren Gotte mithin seine Ehre nicht geschmälert wird, muß das Evangelium seinen

macht. Zwar sagt man, „Menschenleben gehe über Eigenthum“, und dieser Satz ist an sich richtig. Allein in diesem Zusammenhang ist von einem Menschenleben die Rede, welches durch den sogenannten „Nothdiebstahl“, d. h. durch Gesetzwidrigkeit befleckt wird, und ein solches Menschenleben geht nicht über das Eigenthum, welches von dieser Befleckung frei ist, vielmehr steht jenes weit unter diesem Eigenthum. Ebenso ist der Zusatz, den man macht: es könne nämlich die Vernunft „kein Eigenthum in der Ausdehnung zulassen, wodurch die Erhaltung von Menschenleben unmöglich gemacht werde“, an sich wahr; inzwischen nicht minder wahr ist die Idee, die Vernunft könne als Trägerinn des „Sittengesetzes“ nicht zulassen, daß, wenn der Andere sein Eigenthum in einer Ausdehnung festhält, bei welcher die Erhaltung meines Lebens unmöglich wird, ich wider den Willen des Anderen mir das zu solcher Erhaltung Unentbehrliche wegnehme, d. h. eine die Freiheit des Anderen unterdrückende, gesetzwidrige Handlung vollziehe. Im Gegentheil kann jene Vernunft gegen solche Wegnahme, die im vorliegenden Falle ein Vergelten des Bösen mit Bösem sein würde, bloß entschiedenen Widerspruch erheben. Zwar sagt man endlich: es „muß der Andere, weil er mich an einer die Fortdauer meiner Existenz bedingenden Handlung hindern will, beurtheilt werden als einen Angriff auf mein Leben machend, welchen Angriff zurückzuweisen die Vernunft mir nicht bloß erlaubt, sondern als Pflicht vorschreibt.“ Doch auch dieser Grund, der die fragliche Behauptung stützen soll, ist nicht beweisend, weil, wenn der Andere mich hindern will, ihm von seinem rechtmäßigen Besitz behufs der Fortdauer meiner Existenz etwas wegzunehmen, dieß Verfahren des Anderen lediglich Nothwehr ist gegen mich, keineswegs aber ein wirklicher Angriff auf mein Leben. Und lebt der Andere in einem wohlgeordneten Staate: so wird der Staat als rechtliches Gemeinwesen den Anderen in solcher Nothwehr gegen mich, der ich ja den Anderen durch die angedeutete Wegnahme in seinem Besitze angreife, unterstützen, mich aber, falls mir trotz der Nothwehr des Anderen die Wegnahme gelingen sollte, zwingen, das Weggenommene dem Anderen zu ersetzen. Inzwischen wird die Nothwehr des Anderen gar nicht gegen mich einzutreten brauchen, wenn ich von wahrhaft christlicher Liebe zu dem Anderen beseelt bin; in diesem Falle werde ich „Nothdiebstahl“, der bei seiner Gesetzwidrigkeit auch eine Lieblosigkeit gegen den Anderen ist, gewiß nicht versuchen, ich werde

Anhängern gestatten, da durch diesen Besitz die Vollziehung evangelischer Vorschriften, z. B. der Vorschrift, gute Werke zu thun, den Dürftigen mitzutheilen, 1. Timoth. VI., 17, 18, — bedingt, das Evangelium aber ächter Humanismus ist.

lieber mein irdisches Leben preisgeben, als daß ich es durch „Nothdiebstahl" friste.

Was das Ergebniß des Vermögens betrifft, so finden sich Christen, welche den Genuß der sinnlichen Freude, den sich der Nebenmensch durch sein Vermögen erwirbt, unbedingt verdammen. Dieses Verdammen ist nicht zu rechtfertigen. Freilich ist von dem christlichen Standpunkte derjenige Genuß sinnlicher Freuden, welcher den ethischen Geist des Christenthums verletzt, zu verwerfen; diesen Genuß gutheißen, wäre Nichts anderes, als eine Erscheinungsform des widerchristlichen Lebens gutheißen. Wie denn auch die Urkunden des Christenthums von jenem Gutheißen himmelweit entfernt sind. Inzwischen ein durch das Vermögen, also in rechtmäßiger Weise vermittelter Genuß der sinnlichen Freude, welcher sich mit dem ethischen Geiste dieser Religion dergestalt verträgt, daß der Genuß ethisirt wird, darf eben deswegen nicht verdammt werden [1]). Diesen Genuß verdammen heißt eine

---

[1]) Fr. Feuerbach, Relig. der Zuk., Hft. III., S. 6: „Wir sind in unserm vollen Rechte, wenn wir hier auf Erden glücklich sein wollen, glücklich ohne andere Schranken als solche, die theils in der harmonischen Befriedigung unserer ganzen Natur, theils im naturgemäßen Wohl Aller begründet sind." Dieser Satz klingt ganz unverfänglich und dennoch ist er einseitig; er faßt das Glücklichsein, zu dessen Wollen oder Suchen wir berechtigt seien, lediglich als ein irdisches, natürliches. Die Richtigkeit dieses Urtheils wird aus dem bei Feuerbach Folgenden einleuchtend: „Suchen wir irgend ein überirdisches, übernatürliches Heil, wie das Vergnügen des Frommen im Umgange mit seinem Gott u. dergl. m., so muß ein solches Streben, da es nur aus Verachtung unseres natürlichen Glückes hervorgehen kann, nothwendig zur Aufopferung desselben und des natürlichen Lebens überhaupt, zum Tod und Verderben der Menschheit führen." Was die Beschaffenheit dieses Zusatzes anlangt, so ist das Müssen keineswegs gehörig begründet. Bei aller Achtung unseres natürlichen Glückes als eines solchen, welches unsere leiblichen Bedürfnisse befriedigt, können wir, weil das natürliche Glück unserm Geiste als einem an sich übernatürlichen Wesen nicht genügt, nach einem überirdischen, übernatürlichen Heil dergestalt streben, daß wir unser natürliches Glück und unser natürliches Leben erhalten, mithin unsere Menschheit nicht tödten, nicht verderben. Zwar behauptet Feuerbach: „Ein solches Heil als unser wahres Ziel selbst anzustreben und Andern darzustellen, sind wir, vom sittlichen Standpunkt aus, unberechtigt." Indeß auch diese Behauptung ist aus der Luft gegriffen; denn damit, daß wir das überirdische, übernatürliche Heil als wahres Ziel der Menschheit anstreben und Anderen darstellen, machen wir so wenig „die Aufreibung der Menschheit" zum Gesetze, daß wir die Erhaltung derselben setzen als die Bedingung, bei deren Vollziehung wir und die Anderen das Heil als Ziel erlangen können. Jenes Anstreben und Darstellen ist selbst seinem gesetzmäßigen Wesen nach

Offenbarungsform des Ethischen verdammen, ja in Widerspruch mit Christo treten, der den Genuß hochzeitlicher Freude in Cana nicht bloß durch persönliche Theilnahme an demselben, sondern auch dadurch thatsächlich billigte, daß er durch Umwandlung von Wasser in Wein dem Genusse neue Nahrung verschaffte, Joh. II., 1 ff. Ist das Ich von christlicher Liebe zu dem Nebenmenschen durchdrungen: so wird es auch dem Ich nicht in den Sinn kommen, über den ethischen Genuß sinnlicher Freude, den sich der Nebenmensch in der bezeichneten Weise verschafft hat, das Verdammungsurtheil zu fällen, d. h. eine Lieblosigkeit an den Tag zu legen. Nur das von jener Liebe entblößte Ich wird, statt sich zu freuen mit dem Fröhlichen, Röm. XII., 15, d. h. anstatt Liebe zu offenbaren, über jenen Genuß den Stab brechen.

Von der Liebe zu den Nebenmenschen, sofern sie den guten Ruf derselben berücksichtigt.

Es gibt nach dem traurigen Zeugnisse der Erfahrung Persönlichkeiten, die, wenn sie mit ihren Nebenmenschen unmittelbar im Leben sich berühren, von honigsüßen Worten der Liebe zu denselben überströmen, aber, von ihren Nebenmenschen entfernt, den guten Ruf, welchen dieselben durch ihr Verdienst in dem staatlichen Gemeinwesen sich erworben haben, durch Härte des Urtheils, Schmähung (1. Krth. VI., 10), Verleumdung, kurz durch Reden zum Nachtheile der Nebenmenschen (καταλαλιάς, 1. Ptr. II., 1) verletzen. Mag es nun auch lobenswerth sein, daß diese Persönlichkeiten Jemandem, der bei seinem widerchristlichen Leben auf einen guten Ruf keinen Anspruch machen darf, denselben nicht verschaffen: so ist doch ihr Verfahren gegen diejenigen Nebenmenschen, welche im rechtmäßigen Besitze des guten Rufes sind, einer ernsten Rüge würdig. Die honigsüßen Worte der Liebe sind heuchlerischer Art; während sie den äußern Schein an sich tragen, daß sie aus Liebe zu den Nebenmenschen hervorgehen, haben sie eine feindselige Gesinnung, welche sich in der Verletzung des guten Rufes deutlich ausspricht, zum Quellpunkte. Die Verletzung aber widerstreitet dem Rechtsgebote, fremdes Eigenthum ungefährdet zu lassen, und ist um so sündhafter, als sie eine Unterlage der gesegneten Wirksamkeit der Nebenmenschen für Familie, Staat und Kirche, d. h. den guten Ruf [1]), willkührlich

sittlich. Um so mehr sind wir von dem Standpunkte der gegenständlichen Sittlichkeit aus zu jenem Anstreben und Darstellen berechtigt.

[1]) Fichte, Syst. der Sittenl. rc., S. 421: „Ehre und guter Ruf im moralischen Sinne ist die Meinung anderer von uns, daß es wohl möglich sey, daß wir bei unsern Handlungen überhaupt und insbesondere bei unserer

beeinträchtigt. Hat dagegen das Ich sein beseelendes Element in der Liebe zu den Nebenmenschen, welche im Grunde mittelbare Liebe zu Gott ist: so wird zwar das Ich in der unmittelbaren Berührung mit den Nebenmenschen sich freundlicher Worte gegen dieselben bedienen, aber solcher, welche das Gepräge der Wahrheit haben; denn der Quellpunkt dieser Worte ist eben diese Liebe. Und sollte das Ich in der äußern Entfernung von den Nebenmenschen leben: so wird es gerade wegen seiner Liebe durch Hervorhebung der trefflichen Eigenschaften, mit welchen die Nebenmenschen ausgestattet sind, den guten Ruf derselben möglichst erhalten. Es ist für das Ich, so lange es in der Liebe sein beseelendes Element hat, ethisch nicht möglich, eine andere Stellung zu den Nebenmenschen einzunehmen. Freilich sind die Nebenmenschen, wenn sie auch des guten Rufes in dem Gemeinschaftsleben sich erfreuen, nicht ohne alle Gebrechen. In dem Entwickelungsgange der Menschheit hat es lediglich Einen Heiligen, nämlich Christum, gegeben. Es kann durch eigenthümliche Gestaltung der Verhältnisse des äußeren Lebens für das Ich die Nothwendigkeit eintreten, diese Gebrechen behufs der Verhütung von Mißverständnissen namhaft zu machen. Aber auch in diesem Falle wird die Liebe des Ichs zu den Nebenmenschen darin zur Erscheinung kommen, daß das Ich die Gebrechen nach ihrem wirklichen Ansich in einer Weise schildert, bei welcher die trefflichen Eigenschaften, welche den guten Ruf der Nebenmenschen begründen und die Gebrechen in gemildertem Lichte erscheinen lassen, gewissenhaft angegeben werden [1]). Wenn das Ich bei der Schilderung nicht bloß diese Angabe unterläßt, sondern sogar die Gebrechen in der Schilderung steigert: so verletzt das Ich die Pflicht

---

Wechselwirkung mit ihnen nichts beabsichtigen, als das Rechte und Gute." Nun läßt sich allerdings die Ehre als einerlei mit dem guten Rufe begreifen; denn die Ehre ist nicht bloß eine Bestimmtheit des Menschen, bestehend in den ethischen Vorzügen des menschlichen Einzelwesens, welche die Anerkennung Anderer in Anspruch nehmen. Ehre ist auch eine That, und als That mit dem guten Rufe im Grunde einerlei. Ehre und guter Ruf aber im moralischen, besser: ethischen Sinne sind mehr als jene „Meinung Anderer von uns", sie prägen sich aus in dem Urtheile Anderer, welches für uns insofern vortheilhaft ist, als es das Ethische unserer Gesinnung und Handlung anerkennt.

[1]) Gegen das Sprüchwort: de mortuis nonnisi bene! habe ich Nichts zu erinnern, wenn bene so viel als vere. Durch ein wahres Urtheil über Todte wird eine Lebensvorschrift Gottes erfüllt, mithin Gott verherrlicht. Nur in dem Falle ist das bene verwerflich, daß es von dem vere verschieden ist. Ein unwahres Urtheil über Todte verletzt das Gesetz Gottes, ehrt also den Gesetzgeber nicht.

der Gerechtigkeit, und bei solcher Verletzung kann von einer Liebesoffenbarung nicht mehr die Rede sein. Jede wirkliche Liebesoffenbarung geht über die Vollbringung der Gerechtigkeitspflicht dergestalt hinaus, daß jene in dieser ihre Unterlage besitzt.

Von der Liebe des Christen zu den Nebenmenschen, wiefern sie die Außenseite derselben zu ihrem Beziehungspunkte hat.

Die Außenseite der Nebenmenschen ist zwar, wiefern sie im Leibe besteht, nicht von demselben Werthe mit der Innenseite, d. h. mit dem Geiste. Die Außenseite entbehrt die Verwandtschaft mit Gott; die Innenseite besitzt diese Verwandtschaft. Allein wiefern die Außenseite nicht nur das Spiegelbild, sondern auch das Werkzeug der Innenseite ist, die als Geist nicht ohne Thätigkeit sein kann, so verdient die Außenseite angesehen zu werden als eine solche, die ihren beziehungsweisen Werth habe und gepflegt werden müsse. Um so mehr kann es überraschen, daß Jesus mit Bezugnahme auf einen Jünger, der sein Schwert gegen einen hohenpriesterlichen Knecht gezogen hatte, sagt, diejenigen, die ein Schwert ergriffen haben, sollen mit einem Schwerte umkommen [1]), Matth. XXVI., 52. Man vgl. Röm. XIII., nach welcher Stelle die von Gott ausgegangene und geordnete Herrschergewalt (die Obrigkeit, vgl. das ἐξουσία mit οἱ ἄρχοντες) nicht umsonst das Schwert trägt, s. V. 1—4; d. h. dieß, daß die Herrschergewalt die Macht besitzt, das Leben zu nehmen, hat seine besondere Bestimmung, nämlich die, das Leben gerade demjenigen, der das Böse vollzieht, V. 4, zu nehmen. Die Herrschergewalt ist laut V. 4 eine Dienerinn Gottes, welche so das Recht ausführt, daß sie Zorn, d. h. Strafe verhängt über jenen Menschen. Indeß darf, was Jesus sagt [2]) und was von Paulus weiter ausgeführt wird, darum nicht überraschen, weil die Gerechtigkeit, welche von Seiten der Herrschergewalt darin ausgeprägt wird,

---

[1]) Vgl. Apocal. XIII., 10. Diese Stelle beweist, daß die Apocalypse dem Geiste Jesu nicht so ganz entfremdet sei, wie manche theologische Gegner des merkwürdigen Buches meinen.

[2]) Es ist unstatthaft, Joh. VIII., 11 anzuführen zum Erweise, daß das Christenthum der Todesstrafe zuwider sei. Die Frau, zu welcher hier Jesus spricht, war bei der Vollziehung eines Ehebruchs ergriffen worden, V. 4, und der Ehebruch ist nicht Tödtung eines Anderen. Es ist somit natürlich, daß Jesus sie in seiner Rede V. 11 nicht dazu verdammt, wiederum getödtet zu werden. Wäre die Frau bei Vollziehung eines Mordes ergriffen worden: so würde Jesus sie wahrscheinlich in V. 11 dazu verurtheilt haben, durch die Obrigkeit vom Leben zum Tode gebracht zu werden, wie aus Matth. a. a. O. sich erschließen läßt.

daß sie über Mörder die Strafe des leiblichen Todes verhängt, einen höheren ethischen Werth hat, als die Außenseiten oder die Leiber der Mörder mit ihrer Pflege. Dagegen darf es wohl befremden, wenn Schleiermacher in seiner christl. Sitte gegen die Todesstrafe einen Gegensatz bildet. Indem Schleiermacher fragt: „Ziemt es dem Christen als Obrigkeit, die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit zu handhaben?“ so äußert er: „Dabei kann — der Christ als Obrigkeit sich nur dann vollständig beruhigen, wenn kein anderes Uebel als Strafe darf auferlegt werden, als was jeder sich selbst aufzulegen berechtigt ist. Nun darf sich niemand tödten. Folglich sollte die Todesstrafe in christlichen Staaten gar nicht vorkommen.“ Allein dieses „Folglich“ ist nicht gehörig begründet. Wer den Anderen mit hellem Selbstbewußtsein und in entschiedener Absicht getödtet, also die Gerechtigkeit, welche dem Anderen das Leben erhalten wissen will, eigenmächtig verletzt hat, darf dahin wirken, daß er von der christlichen Obrigkeit durch den Nachrichter getödtet werde, damit der Gerechtigkeit, welche auch auf dem Gebiete des Christenthums ihren Platz hat, Matth. XXVI., 52; Röm. XIII., 1 ff., für die Verletzung Genugthuung zu Theil werde. Ein solches Dürfen demjenigen, der durch Tödtung des Anderen die Gerechtigkeit verletzt hat, willkührlich absprechen, heißt offenbar, ihm die seinem Rechtsgefühle willkommene Möglichkeit entziehen, dahin zu wirken, daß der Gerechtigkeit durch obrigkeitliche Verhängung der Todesstrafe Genugthuung widerfahre. Ist aber jeder Mörder berechtigt, dahin zu wirken, daß ihm obrigkeitlicher Seits das Uebel des Todes als Strafe behufs der Verherrlichung der Gerechtigkeit auferlegt werde: so darf auch die christliche Obrigkeit in einem christlichen Staate dieses Uebel als Strafe auferlegen. Und das um so mehr, als die Auferlegung mit der Liebe zu dem Mörder in Zusammenhang steht, weil sie den Mörder befreit von den Gewissensqualen, die er, so lange nicht der Gerechtigkeit durch Auferlegung der Todesstrafe Genüge geschieht, wegen seines Mordes empfindet. — Zwar bemerkt Schleiermacher [1]) weiter: „Der eigentliche Zweck aller Strafgesetzgebung ist, den Gehorsam gegen das Gesetz aufrecht zu erhalten. Das ist wahr; aber in Beziehung auf den Uebelthäter, an dem man die Todesstrafe vollzieht, hat es keinen Sinn mehr.“ Inzwischen übersieht Schleiermacher, daß der Hauptzweck aller Gesetzgebung darin besteht, der Gerechtigkeit, welche durch Verletzung ihrer Offenbarungsform, d. h. des Gesetzes, verhöhnt ist, die erforderliche Genugthuung zu verschaffen, und daß die Todesstrafe eben den Sinn hat, diese Genugthuung für eine besondere Verhöhnung der Gerechtigkeit zu sein. Jener

---

[1]) A. a. O., S. 248.

Hauptzweck ist gegenständlicher Natur und hätte darum desto weniger übersehen werden sollen. Nun ist freilich der Nebenzweck aller Strafgesetzgebung der, den Gehorsam gegen das Gesetz aufrecht zu erhalten, und dieser ist ein persönlicher, wiefern der Gehorsam bei den Mitgliedern des Staates aufrecht erhalten werden soll; allein auch das hat, wenngleich nicht in Beziehung auf den Uebelthäter, an dem man die Todesstrafe vollzieht, doch in Betreff Anderer, welche von der Vollziehung durch die Obrigkeit benachrichtigt werden, oder ihr beiwohnen dürfen, einen sehr guten Sinn. Schleiermacher selbst räumt ein, „man könne sagen, die Todesstrafe werde an Einem vollzogen und damit auf alle Uebrigen kräftiger gewirkt, als durch sonst irgend etwas." Zwar setzt Schleiermacher hinzu: „Gewiß könne der Staat nicht ein Recht haben, diese stärkste Kraft der Drohung [1]) um den Preis eines menschlichen Lebens zu erkaufen." Allein der Staat muß das Recht haben, jene der verhöhnten Gerechtigkeit [2]) zu leistende Genugthuung um den Preis eines menschlichen Lebens dergestalt zu erkaufen, daß er damit zugleich die Aufrechthaltung des Gehorsams gegen das Gesetz, als gegen den Ausdruck der Gerechtigkeit, bei den übrigen Mitgliedern des Staates erkauft. Wer dieses Recht dem Staate abspricht, beschränkt die Freiheit desselben in willkührlicher Weise, mit dem Hauptzwecke des Auferlegens der Todesstrafe einen Nebenzweck zu verbinden, durch dessen Erreichung die Sicherheit des Daseins in dem Staate gefördert wird. Freilich bemerkt Schleiermacher weiter, „wir" hätten, „so oft er die Todesstrafe in Anwendung bringe, — kein anderes Gefühl, als entweder das, er hege nur einen Rest barbarischer Zeiten, oder er zeige, daß er politisch Bankerott gemacht habe, daß es ihm an Kraft fehle, die politische Idee herrschend zu erhalten; das erste, wenn er die Todesstrafe verhänge über gemeine Verbrechen, das andre, wenn über Verbrechen gegen den Staat, die wir Hochverrath nennen." Doch mag auch Schleiermacher für seine Person dieses Gefühl gehabt haben! Tausende, die den Standpunkt des Christenthums und der gesunden Vernunft festhalten, haben das Gefühl gewiß nicht. Vielmehr sind diese, so oft der Staat über das bewußte und beabsichtigte Verbrechen des Mordes die von unmenschlicher Härte, Grausamkeit

---

[1]) In der Todesstrafe liegt nicht bloß diese Kraft, sondern auch die Kraft, von dem Ungehorsam gegen das Gesetz solche Mitglieder des Staates abzuschrecken, welche von teuflischer Bosheit, Jähzorn und anderen wilden Leidenschaften frei sind.

[2]) Die Gerechtigkeit wird so durch Uebertretung des Gesetzes verhöhnt, wie sie umgekehrt! durch den Gehorsam gegen das Gesetz verherrlicht wird.

und Quälerei freie Todesstrafe verhängt, durchdrungen von der Ueberzeugung, es hege der Staat noch ein gar nicht barbarisches Mittel[1]), der durch den Mord verhöhnten Gerechtigkeit Genugthuung zu verschaffen und den Gehorsam gegen ihr Gesetz aufrecht zu erhalten; es habe ferner der Staat die Kraft, die „politische Idee", d. h. die Idee der Gerechtigkeit, wiefern sie das Beseelende der staatlichen Verhältnisse ist, herrschend zu erhalten. Und daß diese Ueberzeugung falsch sei, ist bis auf diesen Augenblick noch nicht dargethan. — Wenn endlich Schleiermacher behauptet, es müsse „mit der Bildung der Staaten das Bestreben wachsen, die Todesstrafe aufzuheben": so ist einzuräumen, daß die Staaten, je gebildeter sie werden, desto mehr durch Christianisirung der Staatsangehörigen dahin zu wirken haben, daß die letzteren keinen Mord begehen, mithin keinen Anlaß geben, Todesstrafen über sie zu verhängen. Sollten aber die Staaten in dem Zustande der Ueberbildung das Bewußtsein Schleiermacher's theilen, daß die Todesstrafe „nicht nur überflüssig sei und unnütz, sondern auch unsittlich"[2]), und demnach die Todesstrafe in Ansehung solcher Staatsangehörigen aufheben, welche andere in der

---

[1]) Mit der Verhängung der Todesstrafe kann sehr wohl das Streben des Staates zusammenbestehen, dem Verbrecher durch Zusendung eines würdigen Dieners am göttlichen Worte zur Erkenntniß des Sündhaften seines Mordes, zur Bereuung desselben, zum gläubigen Anschluß an den Erlöser und zu dem Vorsatz, ein christliches Leben in seinem noch übrigen Erdendasein zu führen, liebevoll zu verhelfen: eine Bekehrung, deren persönliche Möglichkeit in den Spuren göttlicher Ebenbildlichkeit liegt, welche sich an dem Verbrecher noch herausstellen. Wie viele Verbrecher, welchen staatlicher Seits die Todesstrafe zuerkannt war, sind vor der Vollziehung derselben durch ehrenwerthe Diener am göttlichen Worte bekehrt worden! Es ist mithin behufs der Herbeiführung der Bekehrung nicht erforderlich, dem Verbrecher statt der Todesstrafe „lebenslängliche Gefängnißstrafe", wie Wirth a. a. O., Bd. II., S. 330 sich ausdrückt, aufzuerlegen. Und würde nicht mit der lebenslänglichen Gefängnißstrafe sogar dem Staate eine Strafe zu Theil werden, sofern er die Mittel der Lebensfristung darreichen müßte?

[2]) Als unsittlich dürfte die Todesstrafe nur in dem Falle bezeichnet werden, daß sie Rache wäre; die Rache ist vermöge des Ungeordneten, Leidenschaftlichen, welches ihr anhaftet, etwas Unsittliches, oder, um besser zu sprechen, etwas Böses, und wird von Paulus entschieden verboten, Röm XII., 19. Allein die Todesstrafe, wie sie sein soll, ist so wenig Rache, daß sie sich darstellt als ein Uebel, durch welches dem Mörder in geordneter und leidenschaftsloser, d. h. in rechtlicher Weise dermaßen vergolten wird, daß für ihn, falls er sich bekehrt, sogar die Gewissensqual aufhört. Um dieser Vergeltung willen muß die Todesstrafe als etwas Ethisches bestimmt werden.

oben bezeichneten Weise getödtet haben: so wird die Vergeltung für dieses Aufheben nicht ausbleiben. Es wird sich die Masse derjenigen Mitglieder der Staaten steigern, welche in ihrer Lieblosigkeit fremdes Menschenleben nach seiner sichtbaren Erscheinung zerstören, damit „die politische Idee" unterdrücken und die staatlichen Zustände unsicher machen. Es könnte somit die Nothwendigkeit für die Staaten eintreten, die aufgehobene Todesstrafe, um dem Umsichgreifen des Mordes und seiner Uebel zu steuern, wieder einzuführen: ein Verfahren, bei welchem es nicht ohne Selbstbeschämung abgehen würde[1]).

Dagegen dürfte es von dem Standpunkte der Liebe des Christenthums aus unerlaubt sein, daß der Christ, in Ansehung seines leiblichen Lebens ungesetzlicher Weise von seinem Nebenmenschen angegriffen, den Angriff von sich abwehrt in einer Art, bei welcher der Christ dem Angreifenden möglicher Weise sein leibliches Leben entzieht. Freilich ist von dem bloß rechtlichen Standpunkte aus, auf welchem der von der christlichen Liebe noch nicht beseelte Staat sich bewegt, solche Nothwehr durchaus gestattet. Es ist das Eigenthümliche des bloß rechtlichen Standpunkts, daß derjenige, der ihn inne hat, jedem menschlichen Einzelwesen zufließen zu lassen befugt ist, was demselben gebührt. Allein von dem Standpunkte der Liebe zu dem Nebenmenschen aus, die durch das Christenthum dem Ich zur Vorschrift gemacht wird, dürfte eine solche Nothwehr deswegen nicht gestattet sein, weil die Liebe sich so hinneigt zu dem Nebenmenschen, daß sie von demselben Uebel nach Möglichkeit entfernt, die Nothwehr dagegen eine Stellung des Ichs zu dem Nebenmenschen ist, die möglicher Weise mit dem Uebel des Todschlags verbunden. Und dieses Uebel ist in der That um so größer, als der Nebenmensch, falls er mitten in seiner meuchelmörderischen Bestrebung von mir getödtet wird, damit der Möglichkeit, sich noch auf Erden zu bekehren und dadurch der Verdammniß zu entgehen, leicht verlustig geht. Das Wesen der Liebe ist demjenigen völlig verborgen geblieben, der da meint, daß von dem Gesichtspunkte derselben aus Nothwehr

---

[1]) Die Bemerkungen Schleiermacher's a. a. O., S. 248 f. Wenn Daub, Syst. u. s. w., Th. II., Abth. 1, S. 321 sagt: „Gewöhnlich ist der Mensch feig und hängt am Leben, und aus dieser Feigheit kommt alles Raisonniren gegen die Todesstrafe und die Absicht, sie abzuschaffen", — so fließen allerdings die Bemerkungen Schleiermacher's aus dieser Feigheit nicht. Inzwischen würde er wohl gegen das Vorkommen der Todesstrafe in christlichen Staaten nicht gekämpft haben, wenn er erkannt hätte, daß der christliche Geist der Geist einer Liebe ist, welche die Gerechtigkeit nicht ausschließt.

gestattet sei [1]. Das neue Testament ist weit entfernt, dieser Meinung beizupflichten. Nachdem Johannes, 1. Br. III., 16, bemerkt, wir hätten darin die Liebe erkannt, daß Jener, d. h. natürlich Christus, seine Seele (oder sein Leben) daran gesetzt habe, fügt der Apostel hinzu: „und wir müssen die Seelen (unser Leben) daran setzen für die Brüder." Die Bestimmung: für die Brüder ist von so allgemeiner Haltung, daß sie auch diejenigen Brüder in sich schließen kann, die in ihrer Wuth darauf ausgehen, uns das leibliche Leben zu rauben. Und wenn der Meister des Johannes Matth. V., 39, 40 in Formen des vorstellenden Denkens gebietet, demjenigen, der dem Ich und seinem Besitzthume ein Unrecht zufügt, sich und sein Besitzthum dergestalt preiszugeben, daß jener dem Ich und seinem Besitzthume neues Unrecht zufügen kann: so läßt sich aus solchem Gebot leicht erschließen, Jesus verwerfe eine Nothwehr des Ichs, bei welcher der böse Mensch, der da angreift, todtgeschlagen wird [2]. Dieser Schluß wird auch durch das Wort Jesu XVI., 25 bewahrheitet, nach welchem, wer seine Seele erhalten will, sie verlieren wird. In der That offenbart sich ethische Größe des Geistes gerade nicht darin, daß ich dem Nebenmenschen, der mir durch meuchelmörderischen Angriff Unrecht zufügt, behufs des Schutzes meiner selbst damit rechtlich vergelte, daß ich mich vertheidige in einer Weise, bei welcher ich ihn tödte. Nur so viel können wir, was das neue Testament betrifft, einräumen, daß dasselbe den staatlichen Behörden nicht verbietet, der Nothwehr solcher Staatsangehörigen, die in Ansehung ihres leiblichen Lebens, zumal nicht in dem eigentlichen, staatlichen Kriege angegriffen werden, sich aus freien Stücken zu unterziehen, d. h. der Pflicht, die den Behörden als solchen obliegt, willig zu genügen. Ein solches Verbot würde eine Anmaßung gewesen sein, von welcher das Buch der Bücher in seiner Demuth sich fern hält.

Ferner ist es von dem Gesichtspunkte der christlichen Liebe zu den Nebenmenschen aus unzuläßig, sich mit dem Nebenmenschen, von welchem die Ehre des Ichs verletzt ist, in einen Zweikampf behufs der Wiederherstellung der verletzten einzulassen [3]. Die

---

[1]) Greve, s. Grundriß der Ethik, S. 72, faßt sogar die Nothwehr als „die Pflicht, sein Leben gegen Gewalt zu schirmen." Ebenso Rothe a. a. O., Bd. III., Abth. 1, S. 194.

[2]) Rothe a. a. O., S. 197: „Auch die h. Schrift enthält nichts von einem Verbot der Nothwehr." Rothe übersieht aber den Schluß, welcher sich mit Grund ziehen läßt aus den „Fällen, von denen Matth. 5, 38 f." die Rede ist.

[3]) Da das Wort: Duell als alte Form des bellum einen Kampf zwischen sehr vielen Personen, der ein eigentlicher Krieg ist, ausdrücken kann: so ist

Liebe strebt die Wohlfahrt des Nebenmenschen an; bei dem Zweikampfe aber ist es auf körperliche Verletzung des Nebenmenschen, die möglicher Weise in Tödtung desselben übergeht, abgesehen. Die Liebe, welche in ihrer Christlichkeit wahrhaft vernünftig ist, wird um so weniger den Zweikampf gestatten, als jene erkennt, daß die verletzte Ehre nach ihrem Ansich dadurch nicht wiederhergestellt werden kann, wenn der Christ, dessen Ehre gekränkt ist, sich in den Zweikampf einläßt [1]). Diese Erkenntniß ist richtig; denn die Wiederherstellung kann lediglich in der gesetzlich geordneten Genugthuung bestehen, welche von demjenigen, der die Ehre verletzt hat, freiwillig oder infolge äußeren, gesetzlichen Zwanges dem Christen gegeben wird. Eine Wiederherstellung, angestrebt durch Zweikampf, ist an sich eine Einbildung. Freilich werden Mitglieder der menschlichen Gesellschaft, welche die falsche Meinung hegen, daß die verletzte Ehre sich mittelst des Zweikampfes wiederherstellen lasse, den Christen, welcher von dem Gesichtspunkte der christlichen, also vernünftigen Liebe zu dem Feinde aus den Zweikampf von der Hand weist und die gesetzlich geordnete, d. h. in dem Rechtsstaate festgesetzte Genugthuung anstrebt, leicht für einen Feigling ausgeben, der die in Rede stehende Verletzung wohl verdient habe. Sie werden es durch solches

---

es verkehrt, Duell und Zweikampf, wie gewöhnlich geschieht, als einerlei zu setzen.

[1]) Für Prof. Carus, s. Werke, Th. VII., S. 128 f. ist der Zweikampf erlaubt „als durchaus unvermeidlicher Tribut gegen nicht erkanntes, herrschendes Zeitvorurtheil.“ Da indeß der Christ mit Willensfreiheit ausgestattet ist: so kann er den Zweikampf als einen Tribut gegen ein herrschendes Zeitvorurtheil, welches von seiner gesunden Vernunft als Zeitvorurtheil erkannt ist, wenn auch dergestalt meiden, daß das Meiden äußere Nachtheile in der Gesellschaft für ihn zur Folge hat, s. oben den Text. Den Zweikampf bestimmen als einen durchaus unvermeidlichen Tribut gegen das (von seinen blinden Vertheidigern) nicht erkannte, herrschende Zeitvorurtheil, heißt die Willensfreiheit des menschlichen Einzelwesens übersehen. Somit kann er nicht aus dem von Carus angegebenen Grunde erlaubt sein. Theremin, die Lehre vom göttl. Reiche, S. 216: „Wer Selbstmord und Duell vertheidigt, der muß — beweisen, daß es Fälle gibt, wo man ein ausdrückliches Gebot des Gewissens übertritt und das göttliche Reich in seinem Fortgang hemmt, wenn man sich nicht selbst tödtet und sich nicht in die Gefahr setzt, einen Andern zu tödten oder von ihm getödtet zu werden. Ehe dieser Beweis nicht geführt wird, ist man berechtigt, beides als ein Schalten mit einem Gut zu betrachten, über welches nur die Vorsehung zu gebieten hat, und folglich als eine Empörung gegen sie und das göttliche Reich.“ Daß Theremin das Wort: Duell im Sinne von Zweikampf gebraucht, läßt sich nicht rechtfertigen, sonst ist seine Bemerkung trefflich.

Ausgeben dahin bringen, daß es dem Christen nicht wohl möglich sein wird, eine öffentliche Berufsthätigkeit von gesegneter Art zu entwickeln. Allein der Christ wird bei solcher Mißachtung süßen Trost finden in dem Bewußtsein, daß sein Verfahren nicht von der Feigheit, sondern von der christlichen Menschenliebe, bei welcher die Tapferkeit sehr wohl zu ihrem Rechte kommt, und sich z. B. in der Ueberwindung jener falschen Meinung gezeigt hat, ausgegangen sei. Er wird sich bemühen, diejenigen Mitglieder der Gesellschaft, welche diese Meinung hegen und ihn infolge seines Verfahrens für einen Feigling ausgeben, von der Falschheit der Meinung und von der Grundlosigkeit ihrer Mißachtung zu überzeugen. Ist die Bemühung mit glücklichem Erfolge gekrönt: so ist die Möglichkeit jener öffentlichen Berufsthätigkeit wieder gegeben. Entbehrt aber seine Bemühung trotz ihrer Redlichkeit des glücklichen Erfolges — ein Fall, der bei der Herzenshärtigkeit der Menschen eintreten kann —: so wird der Christ auf seine öffentliche Berufsthätigkeit Verzicht leisten und sich an einer privaten genügen lassen, durchdrungen von der Ueberzeugung, daß der Gott, dessen Willen er durch Abweisung des Zweikampfes und durch das Anstreben der in dem Rechtsstaate für verletzte Ehre festgesetzten Genugthuung vollzogen hat, seine private Berufsthätigkeit segnen und ihm hierdurch Mittel, sein Leben zu unterhalten, spenden werde. Freilich ist es möglich, daß der Staat, in welchem sich der Christ bewegt, kein eigentlicher Rechtsstaat ist und daher die ungerechte Bestimmung getroffen hat, daß demjenigen Staatsangehörigen, dessen Ehre gekränkt ist, vermittelst eines Zweikampfes mit demjenigen, der sie gekränkt hat, Genugthuung zu Theil werde. Doch in diesem Falle wird der Christ, dem die Ehre verletzt ist, so wenig sich der ungerechten Bestimmung fügen, daß er sich in einen andern Staat, wo dieselbe nicht getroffen ist, begeben und seinem Beleidiger die Genugthuung großmüthig erlassen wird. Fügte sich der Christ der ungerechten Bestimmung: so würde er sich versündigen und beziehungsweise aufhören zu sein, was er ist, ein Nachfolger Christi, ein wahres Glied der christlichen Kirche.

Was den Krieg betrifft, so meint Rothe: „In Zeiten eines großen, weltgeschichtlichen Neubaues wenigstens, in Perioden, wo die Civilisation erst frisch und von vorn an auf noch ganz unangebaute, weite Völkergebiete im Großen gepflanzt werden soll, — und solche Zeitläufte mögen sich noch oft wiederholen, — können Eroberungskriege völlig pflichtgemäß sein" [1]. Doch so erfreulich dergleichen Zeiten und Perioden für den Freund des besonnenen

[1]) Ueber diese, von Rothe ohne wissenschaftlichen Beweis ausgesprochene Meinung, vgl. theol. Eth., Bd. III., Abth. 2, S. 960.

Fortschrittes der Völker auf dem Gebiete der Geistesbildung sind, — Eroberungskriege können niemals völlig pflichtgemäß sein, weil sie ein schreiendes Unrecht sind gegen die Völker, die an jenem Neubau noch nicht theilnehmen. Dieses Unrecht findet auch gewöhnlich seine Bestrafung darin, daß die Völker, deren Gebiete in Kriegen von anderen, bereits cultivirten Völkern erobert sind, von einem Haß gegen diese anderen durchdrungen werden, bei welchem sie dargebotene Gelegenheiten, sich an den anderen blutig zu rächen und die anderen aus den widerrechtlich eroberten Gebieten zu vertreiben, gern ergreifen. Und von der Bestrafung abgesehen, so müssen wir sagen: das Unrecht bleibt trotz der „Cultur", die von den erobernden Völkern den besiegten beigebracht wird, so lange ein Unrecht, bis daß die eroberten Gebiete den besiegten wieder zurückerstattet sind. Von dem Gesichtspunkte der christlichen Liebe zu den Nebenmenschen aus sind sogar solche Kriege, welche behufs der Vertheidigung gegen die von den Nebenmenschen ausgehende Angriffe geführt werden, zu verurtheilen. Zwar haben diese Kriege einen edleren Zweck, als die Eroberungskriege. Und die Geschichte erhärtet, daß das Elend, welches mit Vertheidigungskriegen vergesellschafftet war, für die sich vertheidigenden Völker, welche die gottgeordneten Zwecke des Elends erkannten, ein Durchgangspunkt zur ethischen Lauterkeit, sogar zu einem Leben in der Einheit mit Gott in Christo geworden. Indeß können, weil Vertheidigungskriege Offenbarungsformen von Feindseligkeiten gegen die angreifenden Nebenmenschen und, wie eintretende Schlachten beurkunden, leicht mit reichem Blutvergießen verbunden sind [1]), diese Kriege von dem

---

[1]) Wer angegriffen wird, thut besser daran, daß er dem Angreifenden durch Entwaffnung die Freiheit entzieht, als daß er demselben das irdische Leben raubt. Mit dem bloßen Entziehen der Freiheit ist noch Schonung des für die Erlangung des überirdischen Heiles hochwichtigen Lebens verknüpft. Und auf der anderen Seite ist dieses Entziehen keineswegs einerlei damit, daß der Angegriffene den Angreifenden zum eigentlichen Sclaven macht; denn der Sclave ist als solcher nicht nur seiner Freiheit beraubt, wie der gewöhnliche Gefangene, sondern auch zu einem sachlichen Handwerkszeuge seines persönlichen Gebieters herabgesetzt, was von diesem Gefangenen nicht nothwendig gilt. Um so mehr verliert das bloße Entziehen der Freiheit im Vertheidigungskriege an seiner Verfänglichkeit. — Freilich schreibt, was die Sclaverei anlangt, Paulus Kol. III., 22 den δούλοις der kolossischen Gemeinde vor, denjenigen, welche in Beziehung auf das Fleisch, d. h. die äußern Zustände, die Herren von den δούλοις sind, einen Gehorsam zu leisten, der nicht bloß vor den Augen der Herren vollzogen wird, vgl. Eph. VI., 5; Tit. II., 9; 1. Tim. VI., 1. Daß jenes δούλοις von demjenigen Gesinde zu deuten sei, welches, wie in civilisirten Staaten der

angedeuteten Gesichtspunkte aus lediglich verurtheilt werden. Und es ist für den wahren Christen, so lange er diesen Gesichtspunkt

---

Neuzeit, sich mit freier Selbstbestimmung und Aufrechthaltung seiner Persönlichkeit in ein Dienstverhältniß zu anderen Persönlichkeiten begibt und für seinen Dienst vertragsmäßig eine Summe Geldes, Wohnung, Nahrung u. s. w. von diesen anderen erhält, — ist eine unerweisliche, in dem paulinischen Texte nicht begründete Behauptung. Das δούλοις muß von Menschen begriffen werden, welche ganz eigentliche Sclaven, sei es infolge natürlicher Abkunft, sei es durch rechtswidrige Machteinflüsse ihrer Gebieter, sei es sonst wie, sind; denn der Gegensatz des δοῦλος ist Kol. III., 11 ἐλεύθερος. Indem somit Paulus Sclaven der Gemeinde den Gehorsam gegen ihre Herren vorschreibt, läßt Paulus den Stand der Sclaverei für das apostolische Zeitalter fortbestehen, in dieser Hinsicht Hand in Hand gehend mit Petrus, 1. Br. II., 18. Man könnte das Verfahren des Paulus zu rechtfertigen suchen durch die Bemerkung, der Sclavenstand habe das Gepräge der Vernünftigkeit. Indeß ist die Bemerkung für jedes unbefangene Denken, welchem das Unberechtigte und das die menschliche Freiheit, d. h. die Menschenwürde Verneinende des Sclavenstandes einigermaßen klar geworden, ohne Halt. Der Sclavenstand würde lediglich dann das Gepräge der Vernünftigkeit haben, wenn er eben nicht mehr Sclavenstand wäre, sondern ein staatlicher Stand einer freien Persönlichkeit. Man könnte ferner das apostolische Verfahren durch die Annahme rechtfertigen wollen, die Sclaven jener Zeit seien so ziemlich thierische Erscheinungen gewesen, welche es verdient hätten, Sclaven zu bleiben. Allein die Annahme wäre eine petitio principii. Schon der Umstand, daß Paulus den Sclaven den Gehorsam gegen ihre Gebieter vorschreibt, ist ein Beweis dafür, daß ihnen das Vermögen, die Vorschrift zu vernehmen, d. h. jene Vernunft einwohnte, welche eine wesentliche Seite des Gottverwandten der menschlichen Natur bildet. Wären die Sclaven nichts Anderes gewesen, als thierische Erscheinungen: so würde ihnen der Apostel die Vorschrift, die in solchem Falle von ihnen nicht hätte vernommen werden können, nicht ertheilt haben. Vielmehr muß behufs der Rechtfertigung jenes paulinischen Verfahrens gesagt werden, daß, wenn der Apostel gegen das Fortbestehen des Sclavenstandes unter den Christen sich erklärt hätte, die Sclaven, deren Gebieter im Durchschnitte mit solcher Erklärung nicht einverstanden gewesen sein würden, höchstwahrscheinlich Aufruhr gegen ihre Gebieter angezettelt haben würden, wie ja die Geneigtheit der Sclaven zum Ungehorsam sich daraus erschließen läßt, daß ihnen von Paulus der Gehorsam eingeschärft wird. Indem aber Aufruhr die Verneinung eines bestehenden, staatlichen Verhältnisses ist: so würde der Apostel durch solche Erklärung zu dieser Verneinung beigetragen und das von ihm gepredigte Evangelium bei Heiden und Juden in üblen Ruf gebracht haben, als gehe es auf den Umsturz der staatlichen Verhältnisse aus! Diesem ganzen Unheile beugte Paulus in seiner Weisheit dadurch vor, daß er den Sclavenstand in der Christenheit seiner Zeit fortbestehen ließ. Und es kann auch

festhält, also in möglichst vollem Sinne Christ ist, unmöglich, den Vertheidigungskrieg durch sein Wort oder gar durch seine Theilnahme an demselben gutzuheißen. Auch dürfte sich aus den Urkunden des neuen Testamentes schwerlich darthun lassen, daß derselbe von dem Erlöser und seinen unmittelbaren Jüngern den Anhängern des Christenthums irgendwo zur Vorschrift gemacht ist. Solches ergibt sich wenigstens nicht aus dem Umstande, daß der Erlöser und Paulus vom Kriege Bilder entlehnen, um durch dieselben christliche Religionswahrheiten zu veranschaulichen, Luc. XIV., 31; 2. Tim. II., 4. — Nur von dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit aus, die keineswegs einerlei mit der vollen Liebe zu den Nebenmenschen, sondern bloß Eine Seite derselben ist, läßt sich der Vertheidigungskrieg als etwas Pflichtgemäßes in der theologischen Ethik bestimmen. Und Christen, die als Mitglieder des Staates über den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit noch nicht hinausgekommen sind, handeln pflichtwidrig, wenn sie nicht an der Vertheidigung des Staates gegen die erobernde Macht theilnehmen. Indeß geht Rothe viel zu weit, indem er behauptet: „Am allerwenigsten darf der einzelne Bürger, wenn die rechtmäßige Obrigkeit einen Krieg beschlossen hat, auf den Grund hin, daß er ein Angriffskrieg sei oder auch sonst überhaupt ungerecht, die

---

das durch die evangelische Lehre verkündigte Reich, welches nicht von dieser Welt ist, Joh. XVIII., 36, selbst unter solchen Bekennern Jesu, die dem Sclavenstande der äußern Welt angehören, in Blüthe stehen. Indessen wirkte Paulus, beseelt von ächter Liebe zu den Nebenmenschen, darauf hin, daß der damals so harte Sclavenstand möglichst gemildert wurde, indem er in der christlichen Welt als Sclavenstand fortdauerte. Paulus schärft Kol. IV., 1 den Gebietern ein, in dem Bewußtsein, daß sie selbst einen Herrn in den Himmeln haben, den Sclaven das, was Recht ist, und die Gleichheit, d. h. die christliche Liebe zu gewähren, welche der den Gebietern von den Sclaven bewiesenen Liebe gleich ist (vgl. in Philem. V. 16 das ἀδελφὸν ἀγαπητόν, welches den Onesimus, einen Sclaven des Gebieters Philemon, betrifft). Ihre Sclaven liebevoll zu behandeln, waren die Gebieter desto mehr verpflichtet, als die Sclaven gleich ihnen in der Gemeinschaft mit Christo standen und an dem Körper desselben, d. h. an der Kirche theilnahmen, Galat. III., 28; 1. Krth. XII., 13. Ja wenn durch die ächte Liebe der Gebieter zu ihren Nebenmenschen die Möglichkeit für den Christensclaven gegeben war, frei zu werden, so ertheilte Paulus ihm den Rath, lieber von der Freiheit Gebrauch zu machen, als Sclave zu bleiben, 1. Krth. VII., 21. Ein Beweis, daß die Freiheit in den Augen des Apostels höher stand, als die Sclaverei, wie denn auch nur jene der menschlichen Persönlichkeit entspricht. So hat Paulus angebahnt, was in nachapostolischen Jahrhunderten der Kirche durch den Geist des Christenthums vollbracht ist, die Erlösung vieler Sclaven.

Theilnahme an demselben verweigern." Ist der von der Obrigkeit beschlossene Krieg wirklich ein Angriffskrieg oder auch sonst überhaupt ungerecht: so muß der Bürger die Theilnahme verweigern; im entgegengesetzten Falle würde er sich ein Unrecht zu Schulden kommen lassen. Freilich meint Rothe in Ansehung des Bürgers: „Durch eine solche Weigerung würde er sich geradezu der Pflicht des Unterthanengehorsams entziehen und gegen seine Obrigkeit auflehnen." Allein die Theilnahme des Bürgers an einem von der Obrigkeit beschlossenen Angriffskriege oder auch sonst überhaupt ungerechten Kriege gehört nicht zur Pflicht des Unterthanengehorsams, mithin entzieht sich auch der Bürger durch die Weigerung, an einem solchen Kriege theilzunehmen, dieser Pflicht nicht. Und da die Weigerung ihrem Wesen nach lediglich ein Ablehnen der Theilnahme ist: so lehnt sich auch der Bürger durch die Weigerung gegen die Obrigkeit nicht auf. Zwar setzt Rothe hinzu: „Ist der Krieg wirklich ein ungerechter, so hat diese allein dieß zu verantworten." Aber auch der einzelne Bürger hat, wenn er an dem ungerechten Kriege durch das Tragen der Waffen, ja durch das Nichttragen derselben, z. B. durch Geldspenden thätigen Antheil nimmt, diesen Antheil vor dem Gotte, welcher Gerechtigkeit liebt, zu verantworten. Wenn Rothe ferner sagt: „der einzelne Bürger befinde sich auch gar nicht in der Lage, über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Krieges, den die Obrigkeit anordne, ein sicheres Urtheil haben zu können": so übersieht Rothe, daß der Bürger durch die Obrigkeit selbst, durch Manifeste, welche sie dem beginnenden Kriege voraufschickt, durch Zeitungen, in welchen sie die Beschaffenheit desselben besprechen läßt, in jene Lage versetzt wird. Ueberdieß hat der Bürger bei der regen Theilnahme an staatlichen Angelegenheiten, die jetzt im Bürgerstande verbreitet ist, ein lebhaftes Interesse, in jene Lage durch die angedeuteten und auch wohl andere Vermittelungen versetzt zu werden. Endlich behauptet Rothe: Wohl sei es „in einem solchen Falle" (nämlich daß der von der Obrigkeit angeordnete Krieg eine Ungerechtigkeit sei,) „seine Pflicht, seine Ueberzeugung, daß der beabsichtigte Krieg ein sittlich unrechtmäßiger sei, frei auszusprechen, und im Sinne dieser Ueberzeugung mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, die mit dem Unterthanengehorsam zusammenbestehen, auf die Obrigkeit zu wirken. Habe er dieß erfolglos gethan, so könne er mit gutem Gewissen auch in einen solchen ihm zweideutigen Krieg ziehn" [1]. Allein eine solche Verkürzung der Pflicht, wie sie hier von Rothe nach dem Vorgange Schleiermacher's vorgenommen wird, tritt als Eigenmächtigkeit auf. Der einzelne Bürger, der bloß diese verkürzte Pflicht

[1]) Rothe a. a. O., S. 961; Schleiermacher, chr. Sitt., S. 285.

ausübt und in einen ihm nicht bloß zweideutigen, sondern von ihm als eine Ungerechtigkeit erkannten Krieg zieht, wird und muß mit Gewissensbissen in den Krieg ziehen. Der Glaube, daß er es mit gutem Gewissen thun könne, ist ein falscher Wahn und daher in der theologischen Ethik, die es mit den wahren Lebensbestimmungen des Evangelii zu thun hat, unstatthaft.

Von der Liebe des Christen zu den Nebenmenschen, wiefern sie die Innenseite derselben zu ihrem Beziehungspunkte hat.

Die Innenseite der Nebenmenschen, welche die Verneinung der besprochenen Außenseite ist, 2. Krth. IV., 16, stellt sich dar als eine geistige Einheit, in welcher sich die Kräfte des Erkennens, Wollens und Fühlens von einander unterscheiden lassen. Wer die Innenseite nicht als eine solche Einheit faßt, welche durch ihre inneren Unterschiede zur gliedlichen wird, wirft die Innenseite mit der Außenseite willkührlich zusammen. Nun aber ist das Erkennen der Nebenmenschen, dessen Gegenstände Gott und die nichtgöttlichen Dinge sind, noch mit manchem Dunkel, das Wollen mit allerlei Sünde, das Fühlen endlich mit größerer oder geringerer Unseligkeit behaftet. Die Wahrheit dieses Satzes ist klar für einen Jeden, der die Nebenmenschen aus sich selbst, d. h. aus der Menschennatur, welche er mit ihnen theilt, kennen gelernt hat. Daher wird die Liebe des Christen zu den Nebenmenschen darin sich offenbaren, daß sie mit Hülfe des heiligen Gottesgeistes an der Aufklärung, ethischen Veredlung und Beseligung der Nebenmenschen ebenso, wie an der Aufklärung, ethischen Veredlung und Beseligung des von der Liebe durchdrungenen Innern arbeitet. Wenn die Liebe dieser Arbeit sich entzieht: so ist sie nicht die rechte, nicht die christliche.

Von der Aufklärung.

Daß die dunkeln Vorstellungen von Gott und den nichtgöttlichen, insonderheit den menschlichen Dingen für die Entwickelung des christlichen Lebens hemmend sind, ergibt sich aus dem Zusammenhange, der zwischen Erkennen und Wollen obwaltet. Will der liebende Christ seinen mit dergleichen Vorstellungen behafteten Nebenmenschen in ähnlicher Weise, wie Jesus es gethan, 1. Krth. I., 30, zum christlichen Leben in der Gerechtigkeit Gottes verhelfen: so muß der Christ die Aufklärung der Nebenmenschen sich zur Aufgabe machen, wie Jesus das Licht der Menschenwelt war, Joh. VIII., 12.

Freilich ist das Wort: Aufklärung auf dem Gebiete der christlichen Kirche in üblen Ruf gekommen. Gottesgelehrte und solche,

die nicht Gottesgelehrte gewesen, haben als sogenannte Aufklärer das Dunkel, was in den Köpfen ihrer Zeitgenossen über Gott und Menschheit verbreitet war, nicht entfernt, sondern gesteigert. Das Evangelium, welches die Beschaffenheit Gottes und der menschlichen Natur in ein helles Licht stellt, ist durch die Bemühungen jener Männer seiner schönen Eigenthümlichkeit beraubt worden, so daß von seinen Heilswirkungen auf die Menschen nicht mehr viel zu verspüren gewesen. Inzwischen ist das Wort: Aufklärung an sich unverfänglich, wiefern es die Bezeichnung desjenigen Handelns ist, welches über die Gottheit und das, was bei aller Beziehung zu derselben nicht Gottheit ist, die rechte Helligkeit, d. h. das wahre Wissen verbreitet, durch welches unklare Vorstellungen von diesen Gegenständen verneint werden. Hätten jene Männer diese Aufklärung vollzogen: so würden sie in dem Sinne des Evangelii zu Werke gegangen sein und zu einer Verherrlichung desselben beigetragen haben, bei welcher das Evangelium in der Menschheit hätte segensreich wirken können; denn das Evangelium geht aus auf Erleuchtung der Menschen, und Aufklärung, die ihrem Begriffe entspricht, fällt wesentlich mit Erleuchtung zusammen.

Freilich stößt man sogar jetzt, nachdem das Evangelium längst erschienen ist, auf Persönlichkeiten, welche in ihre dunkeln Vorstellungen von der Gottheit und von demjenigen, was nicht Gottheit ist, trotz aller Irrthümlichkeit dieser Vorstellungen sich in dem Maaße festgerannt haben, daß sie an jedem selbst aus herzlicher Menschenliebe, d. h. aus mittelbarer Liebe zu Gott hervorgehenden Versuche der Aufklärung Anstoß nehmen, und, während sie dem Hasse gegen den, der aufzuklären versucht, Raum geben, Matth. VII., 6, mit desto größerem Eifer jene Vorstellungen festhalten. Der Versuch, bei dergleichen Persönlichkeiten gemacht, zeugt, weil er mißlingen muß, von Unvernunft, um so mehr, als er eine Störung der unter den Menschen wünschenswerthen Eintracht ist. Von solchem Versuche hat Jesus bei seiner Weisheit sich fern gehalten. Viele Bestandtheile des Evangelii, welche seine Jünger während des irdischen Daseins ihres Meisters zu tragen, d. h. zu fassen, nicht vermochten, weil sie an religiöse Vorurtheile gebunden waren, hat ihnen Jesus nicht mitgetheilt. Er hat dem Geiste der Wahrheit, der in seiner Fülle an dem Tage der Pfingsten über sie kommen sollte, es überlassen, die Jünger, nachdem sie für die gesammte Wahrheit des Evangelii empfänglicher geworden, in dieselbe einzuleiten, z. B. in das für den Entwickelungsgang der Kirche wichtige Lehrstück, daß die Heiden, ohne erst in jüdischer Weise beschnitten zu werden, Genossen der Kirche werden sollten, Joh. XVI., 12, 13; Ap.-Gesch. X. So müssen wir denn auch in Ansehung der Gegenwart sagen: wenn

die Persönlichkeiten, mit welchen der Christ zu thun hat, unklare und zugleich irrige Vorstellungen von der Gottheit und von dem, was nicht Gottheit ist, dergestalt hegen, daß sie noch vermögen, die klare Wahrheit rücksichtlich dieser Gegenstände aus dem Munde des Christen zu vernehmen und mit Hülfe der Wahrheit von jenen Vorstellungen entbunden zu werden: so soll er dergleichen Persönlichkeiten in diese Wahrheit einleiten, oder sie aufklären [1]) in einer Weise, die von Einflüssen des heiligen Geistes zeugt. Insbesondere ist die Aufklärung zu vollziehen mit jener Weisheit, welche, verbunden mit aufrichtiger Liebe zu den Persönlichkeiten als solchen [2]), an das Richtige, womit ihre Vorstellungen in Zusammenhang stehen, anknüpft und für die klare Wahrheit, die der Christ mittheilt, eine Form wählt, welche der geistigen Entwickelungsstufe der Persönlichkeiten angemessen und ihnen verständlich ist. Ein bewundernswürdiges Musterbild in dieser Weise der Aufklärung war Christus, welcher wohl wußte, was in den Menschen war, die zu ihm in Beziehung traten (vgl. die von allem mythischen Anklang freie Stelle Joh. II., 25). Die geheimnißvolle Wahrheit von dem Reiche Gottes, zu deren Bezeugung er in die Menschenwelt gekommen, trug er den jüdischen Volkshaufen, die außerhalb seines engern Jüngerkreises sich bewegten, in Gleichnissen vor, welche er den für die Erläuterung der Gleichnisse ziemlich offenen Jüngern erläuterte, Joh. XVIII., 37; Marc. IV., 11 [3]). Dazu nun, daß der Christ in der bezeichneten Weise empfängliche Persönlichkeiten aufklärt, wird er durch sein Abhängigkeitsverhältniß zu seinem Meister Christus, in dessen Fußstapfen er zu treten hat, ethisch genöthigt. Entzieht er nach Art der jüdischen Gesetzeslehrer seinen Nebenmenschen den Schlüssel

---

[1]) Marheineke, Syst., S. 450: „Es ist die Pflicht dessen, von dessen Beruf es erwartet wird, des öffentlichen Lehrers, des Geistlichen, zur Belehrung und Aufklärung der Welt beizutragen.“ Indeß ist es einseitig, was die Pflicht eines jeden, vom heiligen Geiste erleuchteten Christen ist, als Pflicht lediglich des öffentlichen Lehrers, des Geistlichen zu bestimmen.

[2]) Als ein „recht socratischer Kriegsmann“, welcher es trefflich verstand, bei Bestreitung des in den Menschen vorhandenen Falschen in Bezug auf die Menschen Liebe zu üben, erscheint unter den Professoren der Neuzeit: Ferd. Delbrück. Unter dieser Aufschrift ist Delbrück's Lebensabriß von Alf. Nicolovius, Bonn, 1844, herausgegeben worden.

[3]) Unter den Aposteln ist Paulus für Alle, d. h. für die unter dem jüdischen Gesetze Stehenden, also geistig Schwachen, sowie für die nicht unter diesem Gesetze Stehenden, also geistig Starken, Alles geworden, er hat sich in Ansehung des Formalen der evangelischen Predigt zu Allen in das Verhältniß der Abhängigkeit vermöge der Schnellkraft seines Geistes gestellt, um Einige für Christum zu gewinnen und zu beseligen, 1. Krth. IX.; 20 ff.

zur Erkenntniß des wahren Gottes und dessen, was nicht Gott ist, d. h. vollzieht er nicht die Pflicht der Aufklärung: so trägt er zum Fortbestehen der geistigen Dunkelheit bei[1]), und macht mit Unrecht auf den Namen eines Bekenners Christi, von dessen Wehe er vielmehr getroffen wird, Anspruch, Luc. XI., 52.

Das Anstreben gegen die Aufklärung, welches sich bei manchem Frommen der Gegenwart herausstellt, ist ethisch bloß in dem Falle zu rechtfertigen, daß es bei der Aufklärung eigentlich auf Verbreitung der Unwahrheit, durch welche die Wahrheit verdunkelt, ja verdrängt wird, abgesehen, mithin die Aufklärung nur eine sogenannte ist. Das beabsichtigte, mithin auch das selbstbewußte Unwahrreden ist Lüge[2]); die Lüge aber ist desto verwerflicher, als sie, mag sie in noch so süße, schmeichlerische Worte eingekleidet werden, eine Lieblosigkeit gegen die Nebenmenschen ist, welchen die Lüge vorgetragen wird, eine Beeinträchtigung des Vertrauens in der Genossenschaft, welcher, möge sie Familie, oder Staat, oder gar christliche Kirche sein, der Lügner und die Nebenmenschen angehören[3]). So kommt das an sich Böse der Lüge in Schauder

---

[1]) Als die wahre Ursache der Uebel, die unsere Zeit bedrücken, ist nach der Behauptung Bolzano's (s. dessen zu Prag 1849 veröffentl. Erbauungsreden an die akadem. Jugend) der „Mangel an Aufklärung, Unwissenheit und Irrthum" anzusehn. Nicht ganz treffend! Zu der Ursache gehört auch der Mangel an Liebe zu Gott und Menschen.

[2]) Marheineke a. a. O., S. 443: „Ein Lügner ist, wer anders spricht, als er denkt, und bei dem das Wort und die That auf entgegengesetzte Bahnen geht." Doch ein solcher wird mit Unrecht als ein Lügner bezeichnet; er ist, weil er das, was er thut, nicht „mit Bewußtsein und Absicht" thut, lediglich ein unwahr Redender.

[3]) Sehr schön unterstützt Paulus seine an die Empfänger des sogenannten Epheserbriefes gerichtete Ermahnung, die Lüge abzulegen, also positiv: die Wahrheit zu reden, durch den Zusatz, daß die Christen unter einander Glieder, nämlich des Leibes Christi, d. h. der Kirche sind, IV., 25; Kol. I., 24. Christus ist, wie alle seine Offenbarungen erhärten, Wahrheit, Joh. XIV., 6. Je mehr Jemand ein Glied des Leibes Christi und als ein solches von dem Wahrheitsgeiste Christi beseelt ist: desto mehr wird er im Verhältnisse zu anderen Christen der Lüge abhold sein und der Wahrheit sich befleißigen. Zwar hat man gemeint, Christus sei einmal von der Wahrheit abgewichen in dem Verhältnisse zu seinen leiblichen Brüdern. Doch die Stelle Joh. VII., 8—10, zum Beweise der Meinung angeführt, ist kein Beweis. Wenn der Herr in V. 8 den Satz: *ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην* (das Fest ist das der Laubrüst, V. 2) und den Satz: *ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην* einander gegenüberstellt: so will er damit sagen, daß, während seine ungläubigen Brüder (V. 5) zur Festfeier der Laubrüst hinaufgingen (nach Jerusalem), er nicht zu dieser Festfeier hinauf-

erregender Weise zu Tage. Freilich äußert Rothe von dem Unwahrreden: „Motivirt es sich aus dem Interesse der Liebe, aus der wohlwollenden Theilnahme des Unwahrredenden an dem Nächsten, also aus dem Interesse des Nächsten, ist es ein Unwahrreden um der fremden Noth willen: nun wohl dann ist es, als ein durch die Liebe autorisirtes, ein pflichtmäßiges“ [1]). Allein wenn die Liebe des Christen zu dem sogenannten Nächsten die ächte, d. h. die mittelbare Liebe zu dem Gotte ist, zu dessen Geboten auch das evangelische Gebot des Wahrredens gehört, Eph. IV., 25: so wird jene Liebe den Christen gewiß nicht autorisiren, um der fremden Noth willen unwahr zu reden! Eine Liebe zu dem Nächsten, welche um der fremden Noth willen dazu autorisirt, ist nimmermehr ächt. Wie aber das fragliche Unwahrreden nicht durch ächte Liebe zu dem „Nächsten“ autorisirt ist: so ist es auch keineswegs pflichtgemäß; denn es verletzt das wichtige Pflichtgebot, nach welchem die Rede in völligem Einklange stehen soll mit dem Gedanken, der durch die Rede ausgedrückt werden soll, das Pflichtgebot der Wahrhaftigkeit [2]). Ja dieses angeblich

---

gehe. Der für ihn angemessene Zeitpunkt, sich der Christum hassenden Menschenwelt in Jerusalem zu offenbaren, war für ihn noch nicht da, V. 6, 7. Mit unserer Deutung jener beiden Sätze verträgt es sich sehr wohl, daß Christus, nachdem die Brüder zur Festfeier hinaufgegangen waren und dieser Zeitpunkt da war, auch hinaufging, V. 10. Von unwahrer Rede keine Spur!

[1]) A. a. O., III., Abth. 2, S. 568. Daß übrigens Rothe nicht bloß das Unwahrreden um fremder Noth willen als pflichtgemäß setzt, zeigt S. 555, wo es von der Kriegslist, welche „viel von der Unwahrheit mit sich führen mag“, heißt: „Soweit sie mitwirken kann, um die Beendigung des Kriegszustandes durch die Entscheidung des Kampfes zu beschleunigen, ist sie ausdrücklich als Pflicht geboten. In derselben Lage befinde ich mich dem Mörder, dem Räuber, dem Diebe gegenüber, der mich oder meinen Eigenbesitz anfällt. Sofern hier die Nothwehr eine Pflicht ist, darf ich nicht bloß versuchen, den Angreifer mit Hülfe einer Täuschung durch die Rede von mir abzutreiben, sondern es ist mir dieß sogar, wenn es irgend ausführbar ist, geboten.“ Da jedoch das Unwahrreden in der Kriegslist und Nothwehr sich als ein Reden darstellt, welches nicht am Wahren haftet, vielmehr mit der Wahrhaftigkeit in hellem Widerspruche ist: so darf es um so weniger als Pflicht geboten werden, als es mit dem Betrug der Nebenmenschen im Zusammenhange steht.

[2]) Wenn Rothe S. 559 behauptet: „Eine Verletzung oder auch nur eine Beschränkung der Wahrhaftigkeit könne, nach dem — Begriffe derselben in einem solchen Unwahrreden aus Liebe zum Nächsten schlechterdings nicht gefunden werden“: so wird die Behauptung begreiflich aus dem Umstande, daß Rothe den Begriff der Wahrhaftigkeit nicht dialektisch scharf faßt,

pflichtgemäße Unwahrreden ist, wenn es in gewissen Fällen mit Bewußtsein von dem Unwahren der Rede und absichtlich ob der fremden Noth vollzogen wird, eine Nothlüge, obschon sie von demjenigen, der unwahr redet, nicht wegen „eigner Noth", und andrerseits „aus dem Interesse des Nächsten" vollzogen wird [1]. Zwar meint Rothe, bloß „solche unwahre Reden, die wir uns durch die Noth, d. i. durch die Verlegenheit, in der wir uns befinden, abdringen ließen, durch den Umstand, daß wir nicht absähen, wie wir ohne Abweichung von der Wahrhaftigkeit einem uns bedrohenden Nachtheil entgehen oder in den Besitz eines von uns gewünschten Gutes kommen sollen, — seien wirkliche Nothlügen" [2]. Allein es ist Willkühr, lediglich diese unwahre Reden als wirkliche Nothlügen zu bezeichnen; die Bezeichnung stellt sich als eine zu beschränkte dar. Das ist ein gerechter Vorwurf, welchem die Ethik lediglich dadurch entgeht, wenn sie auch das mit Bewußtsein und Absicht „um der fremden Noth willen" vollzogene Unwahrreden als Nothlüge darstellt; nur daß die letztere Nothlüge, weil sie aus dem fremden Interesse entspringt, nicht eine so große Sünde ist, als diejenige Nothlüge, deren Ausgangspunkt das eigene Interesse.

Daß das Unwahrreden um der fremden Noth willen durchaus nicht pflichtmäßig sei, läßt sich noch durch andere Gründe, als wir bisher angeführt haben, darthun. Zwar äußert Rothe, „gewiß" erröthe „nicht" unwillkührlich „der, welcher im Bewußt-

---

d. h. nicht hervorhebt, wie bei der Wahrhaftigkeit die äußere Rede in schlechthinniger Uebereinstimmung sei mit dem innern Gedanken, der durch die Rede offenbar wird. Rothe sagt a. a. O. von der Wahrhaftigkeit: „Es liegt in ihrem Begriff selbst, daß sie die durch die Liebe geleitete und aus dem Gesichtspunkte der Liebe, d. h. des sittlichen Interesses des Nächsten gehandhabte Mittheilung des Wissens (der Gedanken) und der Vorstellungen ist" (??).

[1]) Daß die Fälle, in welchen Rothe das Unwahrreden für pflichtgemäß erklärt, solche sind, worin das bewußte und beabsichtigte Unwahrreden stattfindet, ergibt sich aus Rothe's Werk, S. 556 f. Es werden hier vorgeführt „die Eltern oder die Erwachsenen überhaupt, welche der Frage des Kindes nach den geschlechtlichen Verhältnissen mit einer unwahren Antwort begegnen, — die Mutter, welche das kranke Kind, das die Arzenei zu nehmen sich weigert, durch eine unwahre Rede oder überhaupt irgend eine Täuschung zum Genuß derselben bewegt, — die Gattinn, die dem gefährlich erkrankten Gatten eine Nachricht, die in seinem Zustande tödtlich auf ihn wirken könnte, mit Hülfe einer unwahren Rede, sofern es nicht anders geschehen könnte, — verheimlicht" u. s. w.

[2]) S. Rothe S. 567. Die Meinung ist im Wesentlichen schon von Marheineke S. 451 ausgesprochen.

sein, ein Werk reiner Nächstenliebe zu üben, den leidenden Bruder, um ihm zu helfen, durch eine unwahre Rede täusche." Und wohl mag diese Aeußerung treffend sein in Beziehung auf den durch die unwahre Rede Täuschenden, dessen Schaamgefühl so ziemlich Null ist. Wer dagegen noch ein Quentchen von Schaamgefühl besitzt, wird, wenn er den leidenden Bruder, um ihm in seiner Noth zu helfen, durch eine unwahre Rede täuscht, um so mehr unwillkührlich erröthen, als er bei einigem Nachdenken zu dem Bewußtsein gelangt ist, daß diese Täuschung als Täuschung nicht ein Werk reiner Nächstenliebe, sondern das Werk einer falschen, auf den Betrug des „Nächsten" ausgehenden, folglich den „Nächsten" nicht wahrhaft achtenden Liebe zu demselben sei. Und dieses Erröthen macht dem Unwahres Redenden einigermaßen Ehre, indem es ein Beweis ist, daß er noch nicht ganz verdorben. Zwar bemerkt Rothe von allen denjenigen, welche „durch ein solches Unwahrreden zu ihrem eignen Heil getäuscht wurden", und welche „wieder aus dem sittlichen oder physischen Nothstande frei geworden sind, um dessen willen sie jene Behandlung erfuhren": „Gewiß, sie werden dem aufrichtig danken, der sie ihnen zufügte, und selbst zum voraus für einen ähnlichen Fall die Wiederholung derselben sich erbitten." Zu einer theologischen Ethik darf indeß nicht das Urtheil, welches Menschen irrthumsfähiger Art über das in Rede stehende Unwahrreden fällen, maaßgebend sein; ist dieses Urtheil maaßgebend: so verliert die Ethik an gegenständlicher Würde und Herrlichkeit. Sollen diese der Ethik bewahrt bleiben: so darf lediglich der Ausspruch des irrthumsfreien Evangelii, welches mit dem Worte Gottes in der Bibel besonders des neuen Testamentes einerlei ist, in Betreff des Unwahrredens maaßgebend sein. Das Evangelium aber kann, weil es als Wort Gottes vollendete christliche Wahrheit ist, das Unwahrreden, wenn es auch von dem Interesse des Unwahrredenden an dem „Nächsten" motivirt wird, von dem Gesichtspunkte aus, daß es eine bewußte und beabsichtigte Verletzung der christlichen Wahrhaftigkeit ist[1]), nur für Verletzung der Pflicht erklären. Das Evangelium muß das Unwahrreden für eine um so größere Verletzung der Pflicht erklären, als das Unwahrreden die ethische Beschaffenheit des Unwahrredenden, d. h. die Ehrlichkeit, beeinträchtigt[2]) und ihn darstellt als einen Menschen, der nicht Tapfer-

[1]) Das Unwahrreden hört dadurch, daß es aus dem Interesse des Ichs an dem „Nächsten", an dem Wohle desselben motivirt wird, nicht auf, seinem Wesen nach Verletzung christlicher Wahrhaftigkeit zu sein.

[2]) Rothe räumt S. 574 ein: „Daß die h. Schrift A. und N. T. die Lüge unbedingt verurtheilt, kann nicht bezweifelt werden." Zwar setzt er S. 575 hinzu: „Nichtsdestoweniger berichtet die Schrift auch von Frommen,

keit genug besitzt, die Wahrheit entweder zu verschweigen, oder auf eine den Nebenmenschen schonende Weise in dem lebendigen Vertrauen herauszusagen, daß Gott, wie er in jeder Menschenrede die Wahrheit festgehalten wissen will, so die Aussage derselben dem Nebenmenschen zum Heile gereichen lassen werde[1]. Ueberdieß macht, wer, obschon aus Interesse an dem Nebenmenschen, unwahr redet, insofern eine verwerfliche Anwendung von dem Worte, als er dasselbe, welches ihm von Gott zum an-

---

daß sie unwahr geredet, z. B. von Sarah (1. Mos. 18, 15), Abraham (1. Mos. 20, 2, vgl. V. 11), Joseph (1. Mos. 42—44), den hebräischen Wehmüttern in Egypten (2. Mos. 1, 18—21), Rahab (Jos. 2, 3—6), Jonathan (1. Sam. 20, 28 ff.), Michal (1. Sam. 19, 11—17), David (vor dem Achis, 1. Sam. 21, 12. 13), dem Anscheine nach auch von Paulus (Ap.-Gesch. 23, 5 ff.)." Doch, was den Paulus anlangt, so ist keine Nothwendigkeit vorhanden, Ap.-Gesch. 23, 5 ff. von einem Unwahrreden des Mannes zu begreifen. Paulus kann in der Stelle sagen wollen, er habe nicht erwogen (über diesen Sinn des εἰδέναι s. Ephes. VI., 8), daß derjenige (welchen der Apostel laut V. 3 geschmäht hatte,) Hoherpriester sei. Diese Rede dürfte, wie sie zu seinem lieblosen Handeln (V. 3) paßt, so durchaus wahr sein. Und wenn die übrigen Frommen namentlich des alten Testamentes unwahr geredet haben, so ist der davon handelnde Bericht der Schrift nicht ein Gutheißen des Unwahrredens. Berichten und Gutheißen mit einander verwechseln, zeugt nicht von logischem Denken. Freilich meint Rothe: „In mehreren dieser Fälle lautet ihr Bericht so, daß man nicht wohl umhin kann, darin zugleich eine Billigung des Erzählten zu erkennen. Und dieß sind zum Theil gerade solche Fälle, die wir unter den Begriff des pflichtmäßigen Unwahrredens subsumiren würden." Aber Rothe ist den Beweis schuldig geblieben für die Behauptung, daß der Bericht auf die angegebene Weise laute. Und gesetzt, es wäre in dem Bericht zugleich eine Billigung des Erzählten zu erkennen: so ist der Bericht nicht gehörig zum Evangelio.

[1]) Sogar die bloß höflichen Redensarten, von welchen, wer sie absichtlich im Munde führt, weiß, daß ihnen das nicht zu Grunde liege, was sie ausdrücken, bestimmen sich als ein unevangelisches Unwahrreden, welches, in der Form der Bejahung ausgedrückt, Lüge ist. Zwar behauptet Rothe S. 551: „Wirkliche Lügen sind doch jene conventionellen Formen und Formeln nicht, da sie im allgemeinen Einverständniß ihren ganz bestimmten Curs nach einem tief reducirten Werth haben." So lange Rothe inzwischen nicht nachgewiesen hat, daß jene conventionellen Formen und Formeln „im allgemeinen Einverständniß ihren ganz bestimmten Curs nach einem tief reducirten Werth haben", so lange werden sie uns als wirkliche Lüge gelten. Es gibt der geistig beschränkten, das Arge der Welt nicht kennenden Persönlichkeiten noch genug, die solchen Formen und Formeln einen höheren „Werth beilegen", als derjenige thut, der sie leichtfertig gebraucht.

gemessenen, d. h. wahren Ausdrucke des menschlichen Denkens, wie des menschlichen Wollens und Fühlens, gegeben ist, zu einem Zwecke benutzt, der mit diesem göttlichen in Widerspruch steht. Rothe äußert einmal treffend: „In der That ist es auch schauerlich, zu denken, wie unser gesellschaftliches Leben durch und durch von Unwahrheit durchzogen ist und so für uns von dem Beginn unserer Entwickelung an zu einer furchtbaren Schule der inneren Unwahrheit und der Sünde wird" [1]). Dadurch aber, daß Rothe's Ethik das Unwahrreden aus dem sogenannten Interesse der Liebe zu dem „Nächsten" als ein pflichtmäßiges darstellt, also in Schutz nimmt, und bei solchen Persönlichkeiten, die für diese lose Darstellung und Inschutznahme Empfänglichkeit haben, das Unwahrreden fördert, — dadurch trägt diese Ethik dazu bei, daß „unser gesellschaftliches Leben" immer mehr „von Unwahrheit durchzogen und zu jener furchtbaren Schule" wird [2]). Mag auch eine ächt theologische Ethik, welche dieses Unwahrreden als pflichtwidrig setzt und darauf dringt, daß der Christ aus Liebe zu den Nebenmenschen die Wahrheit entweder verschweige oder mit schonenden Worten heraussage, für eine strenge erklärt werden! Diese Ethik hat wahrhaftig höheren, ethischen Werth, als die theologische Ethik Rothe's in ihrem sattsam bezeichneten Gebahren. Zwar behauptet Rothe, „klar liege es — vor, daß die unbedingte Verwerfung jedes Unwahrredens mit dem einfachen, unbefangenen sittlichen Gefühl und Sinn in Conflict gerathe und unvermeidlich zu einer Sophistik führe, die sittlich in weit höherem Grade ver-

[1]) Rothe, S. 550, 551; er führt hier Hartenstein und Reinhard auf.

[2]) In der aus dem Französischen von Oskar v. Birken übersetzten Schrift des Fr. Soulié: Die Freier, Bdch. 2, S. 16, heißt es: „So schrecklich auch der Gedanke, so entsetzlich er auszusprechen ist, so muß man es doch eingestehen, daß die Lüge das unentbehrlichste Mittel zur Aufrechthaltung aller gesellschaftlichen Verbindungen ist." Indeß ist dieser Gedanke eine schlechte Uebertreibung. Man kann die Lüge sehr wohl entbehren oder, um ethischer zu sprechen, fliehen, und dessenungeachtet gerade dadurch manche gesellschaftliche Verbindung, deren Gepräge ethisch ist, aufrecht erhalten. Freilich wird a. a. O. hinzugefügt: „Wenn Jeder laut aussprechen dürfte, was er von sich selbst und von anderen denkt, so würde bald eine allgemeine Auflösung jeder Verbindung herbeigeführt werden, wenn auch nur von der Eitelkeit die Rede wäre." Und dieser Zusatz mag an sich richtig sein. Allein Soulié übersieht bei derselben, daß das nicht laut Aussprechen dessen, was Jeder von sich selbst und von anderen denkt, noch keineswegs Lüge, sondern lediglich ein durch jene Schlangenklugheit, die mit der Taubeneinfalt zusammenbestehen kann und soll, gebotenes Verschweigen jenes Denkens ist, durch welches Verschweigen die Aufrechthaltung der Verbindung in gewissen Fällen bedingt wird.

wirrend wirke, als die Gestattung der unwahren Rede unter der Kategorie der Nothlüge, und zu einer moralischen Werkheiligkeit." Indeß dürfte dasjenige theologische Verfahren eben kein ehrenwerthes sein, welches einen Vorwurf, der mit Recht der Vertheidigung des Unwahrredens gemacht wird, in widerrechtlicher Weise der unbedingten Verwerfung jedes Unwahrredens macht. Gerade diese steht mit dem „einfachen, unbefangenen, sittlichen Gefühl und Sinn" deshalb in schönem Einklange, weil sie selbst ethisch, und ist aus demselben Grunde weit davon entfernt, zu einer „Sophistik", welche die Verneinung des Ethischen ist, zu führen.

Die ethische Veredlung.

Wenn wir den Satz aufstellten, es habe der von Liebe zu den Nebenmenschen durchdrungene Christ an der ethischen Veredlung derselben ohne die Hülfe des heiligen Geistes Gottes zu arbeiten: so würde dieser Satz wohl den Beifall seichter Denker haben, die, wie Fr. Feuerbach, von der Beziehung des Ethischen auf den wahren Gott, der bei allem Sein in der menschlichen Natur eine an sich übermenschliche Persönlichkeit ist, nichts wissen wollen. Inzwischen würde der Satz wohl nicht den liebenswürdigen Stempel der Wahrheit haben. Wie in aller Welt kann es Pflicht für den Christen sein, an der ethischen Veredlung der Nebenmenschen ohne die Hülfe des heiligen Geistes zu arbeiten, da diese Arbeit, von solcher Hülfe entblößt, weder an sich eine vollkräftige, noch eine von gesegnetem Erfolge gekrönte sein kann? Der Christ, welcher unter Verschmähung dieser Hülfe, also dergestalt, daß er eigentlich nur dem Namen nach Christ ist [1]), solche Arbeit unternimmt, wird ein schwacher Arbeiter sein, der auf jenen Erfolg Verzicht leisten muß. Soll die Arbeit vollkräftig und von jenem Erfolge begleitet sein: so muß sie vollzogen werden unter dem Beistande des heiligen Geistes, den Gott, wie er unendliche Liebe zu seiner Menschheit ist, denjenigen Menschen gern spendet, welche für die Aufnahme des Geistes empfänglich sind. Zwar ruft Paulus den Christen von Thessalonich zu: „ermahnet diejenigen, die sich nicht in der Ordnung" (des christlichen Lebens) „bewegen", nämlich dazu, daß sie solcher Ordnung sich befleißigen) [2]),

---

[1]) Christ ist eigentlich, wer (mit heiligem Geiste) gesalbt ist.

[1]) Schleiermacher, christl. Sitt., Beil. A., S. 74: „Wenn — ein einzelner auf den andern bildend wirkt, thut er es immer als Organ der Kirche, es sei nun unmittelbar, oder in der Familie, oder in einem frei gebildeten Kreise." Als wenn es sich nicht denken ließe, daß der einzelne auch ohne die Gemeinschaft mit den übrigen Mitgliedern der Kirche auf den andern bildend einwirkt! Gesetzt, es befände sich der einzelne mit dem

1. Theſſ. V., 14[1]); allein dem Apoſtel kommt es nicht in den Sinn, in Abrede zu ziehen, daß bei der Ermahnung die Unterſtützung des Geiſtes nothwendig ſei, mit welchem die Chriſten bei der Taufe ausgeſtattet und in den Einen Körper der Kirche aufgenommen waren, 1. Krth. XII., 13, zumal Paulus, was ſeine eigne Perſönlichkeit betraf, wußte, daß er durch Gottes Gnade war, was er war, XIV., 10.

Freilich kann der liebevolle Chriſt, falls er bei ſeinem Arbeiten an der ethiſchen Veredlung der Nebenmenſchen von rechter Lebensweisheit nicht geleitet iſt, mithin auf die eigenthümlichen Verhältniſſe von Zeit und Raum, in welchen die Nebenmenſchen ſich bewegen, nicht Rückſicht nimmt, denſelben dergeſtalt zu einem Anſtoße gereichen, daß ſie jeden Verſuch dieſer Arbeit entſchieden von der Hand weiſen und in ihrem unordentlichen, widerchriſtlichen Leben verharren. Dieſelbe unerfreuliche Erfahrung kann der Chriſt machen, wenn er bei aller ſcheinbaren Liebe, Sanftmuth und Beſcheidenheit ſelbſt ein ſolches Leben führt und ſich

---

anderen auf einer ſonſt menſchenleeren Inſel. Nun ſo muß der einzelne, indem er auf den anderen bildend wirkt, dieß dermaßen thun, daß er dabei nicht das Organ der Kirche, nicht in Gemeinſchaft mit ihren Gliedern iſt. — Indeß haftet der unrichtigen Behauptung Schleiermacher's etwas Richtiges an. Wenn ein einzelner auf den anderen auf eine dem Evangelio entſprechende Weiſe bildend wirkt, thut er es immer als Organ des beſonders der Kirche mitgetheilten, heiligen Geiſtes, Ap.-Geſch. II., 4.

[1]) Chryſoſtomus läßt das νουθετεῖτε in dieſer Stelle von Paulus an τοὺς ἄρχοντας gerichtet ſein. Doch iſt das eine ungebührliche Beſchränkung, mit welcher der Umſtand in Widerſtreit iſt, daß jenes νουθετεῖτε gerichtet iſt an die ἀδελφούς überhaupt, an die Theſſalonicher, ſofern ſie als Kinder Gottes die geiſtigen Brüder des Paulus waren, der ſich ebenfalls der Kindſchaft erfreute. Wohl haben diejenigen Männer, welche in der Einheit mit dem Herrn den Vorſtand der Theſſalonicher bildeten, laut V. 12 die letzteren „ermahnt", welchen ebendaſelbſt die apoſtoliſche Bitte, dieſe Männer anzuerkennen, vorgetragen wird (das εἰδέναι wird V. 13 durch das ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ in's Licht geſtellt). Allein dieſe Thatſache iſt kein vollwichtiger Grund, auch das νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους nur auf die Männer des Vorſtandes in Beziehung zu ſetzen. Das chriſtliche Prieſterthum der apoſtoliſchen Zeit war ja ein allgemeines! Ruft doch auch Jacobus den judenchriſtlichen Brüdern, an welche er ſchreibt, in Br. V., 19, 20 zu, daß, wenn jemand unter ihnen von der (chriſtlichen) Wahrheit thatſächlich abgewichen ſei (alſo geſündigt habe), und ihn Jemand (alſo nicht bloß der Gemeindevorſteher!) bekehre, der letztere wiſſen möge, daß er eine Seele aus dem geiſtigen Tode (der Folge jener Abweichung!) erretten, und eine Maſſe von Sünden bedecken werde (welche nämlich der Herr infolge der Bekehrung überſehen wird, V. 15).

dennoch anmaßt, an der Veredlung seiner Nebenmenschen zu arbeiten. In dem letzteren Falle wird ihm von Seiten derselben wohl gar der Schimpfname eines pietistischen Heuchlers zu Theil, der, ehe er sich unterfange, andere zu bessern, mit Hülfe des heiligen Geistes die Bekehrung seiner selbst vollziehen sollte. Will er, getrieben von ächter Liebe zu den Nebenmenschen, den Versuch, sie in ethischer Hinsicht zu veredeln, machen und mit diesem Versuche einen Eingang bei ihnen finden, bei welchem sie dem Christen von ganzem Herzen dankbar sind: so muß er mit der Liebe einmal die wahre Weisheit, welche den äußeren Umständen sorgfältig Rechnung trägt, zum Andern aber das hellleuchtende Beispiel des eignen, wohlgeordneten, christlichen Lebens verbinden [1]), welches kräftiger wirkt, als das bloße Predigen der Besserung. Diese Bedingungen hat Jesus, indem er auf Bekehrung, d. h. Gesundmachung der Sünder ausging, treu erfüllt. Und von der Erfüllung ist nicht einmal derjenige Christ frei zu sprechen, der den mit dem unchristlichen Leben befleckten Nebenmenschen, auf deren Bekehrung er arbeiten will, in Familie, oder Staat, oder Kirche äußerlich vorgeordnet ist. Wenn nun der Christ seinen redlichen Versuch, die Nebenmenschen zu bessern, trotzdem, daß er bei demselben Liebe und Weisheit übt, von keinem glücklichen Erfolge gekrönt sieht: so hat er die Schuld davon den Nebenmenschen, insbesondere ihrer Herzenshärtigkeit zuzuschreiben, welche, so lange sie dauert, den Christen berechtigt, die engere Geistesgemeinschaft (welche nicht mit der Gemeinschaft des äußern Verkehrs zu verwechseln ist,) mit den Nebenmenschen

---

[1]) Schleiermacher, a. a. O., S. 71, erläutert das „gute Beispiel" durch: „die das Nachbilden erregende und berichtigende Kraft der Anschauung." Ziemlich verfehlt! Das gute Beispiel ist vielmehr die zur Anschauung für andere kommende Darstellung des an sich Ethischen, welcher die von Schleiermacher angedeutete, sowohl erregende, als berichtigende Kraft einwohnt. Wenn Schleiermacher ferner behauptet: „dieses — muß sein völlig unabsichtlich": so ist die Behauptung unstatthaft, da „man" sehr wohl ein gutes Beispiel kann „geben wollen." Endlich äußert er: „Der negative Ausdruck: Gieb kein schlechtes, kann nicht auf den Inhalt gehen, sondern nur a. Befördere kein Mißverständniß, also Erklärung; b. Sei bereit, das unvollkommene in deinem Handeln als unvollkommen anzuerkennen." Allein warum soll denn nicht jener negative „Ausdruck" auch auf den Inhalt gehen können? Schleiermacher ist die zufriedenstellende Erledigung dieser Frage schuldig geblieben. Es liegt in dem Ausdrucke als solchem Nichts, was ein Hinderniß wäre, daß er auch auf den Inhalt geht und besagt: Stelle nicht „das unvollkommene in deinem Handeln" für andere so dar, daß die anderen, welche das unvollkommene an dem Handeln anschauen, durch das unvollkommene zur Nachbildung desselben erregt werden.

aufzuheben. Macht er dagegen die Wahrnehmung, daß sein Versuch gelingt, d. h. daß die Nebenmenschen wirklich ethisirt werden: so wird er allerdings in tiefer Demuth die Ehre des Gelingens dem Gotte zuerkennen, von dessen heiligem Geiste der Christ bei seinem Versuche unterstützt ist, aber auch das Gelingen, was die psychologische Seite betrifft, aus der freien Empfänglichkeit der Nebenmenschen für ethische Veredlung erklären.

Nun ist freilich bei der Endlichkeit und Schwäche der menschlichen Natur die Möglichkeit gegeben, daß Nebenmenschen, welche auf die angegebene Weise des ethischen, ja des christlichen Geistesadels theilhaftig geworden, infolge der Versuchungen zu einem sündhaften Leben, die von der Welt, als dem Gegensatze des Reiches Gottes! ihren Ausgangspunkt nehmen, in das sündhafte Leben zurückfallen. Und die Liebe des ächten Jüngers Jesu zu den Nebenmenschen darf solche Persönlichkeiten, die, über ihr wahres Heil verblendet, den Versuchungen nachgeben und den traurigen Rückfall vollbringen wollen, von der Vollbringung nicht abhalten durch eigentliche Zwangsmaaßregeln, bei deren Anwendung die freie Selbstbestimmung der Persönlichkeiten zu kurz kommen würde. Inzwischen wird die Liebe, zumal wenn sie mit rechter Besonnenheit verknüpft ist, an der ethischen Wiederherstellung der Gefallenen keineswegs verzweifeln. Nicht bloß durch Strafen, welche mit herzgewinnender Schonung des auch in den Gefallenen noch vorhandenen Gottverwandten verbunden sind, und deshalb die Gefallenen gegen den Strafenden nicht leicht erbittern [1]), sondern auch durch eine Langmuth, welche, ihrem Wesen nach eine Erscheinungsform der Liebe, (vgl. 1. Krth. XIII., 4,) mit der Bestrafung eine Zeit lang wartet, um die Gefallenen einigermaßen zu rühren [2]), können dieselben unter dem Segen Gottes in in-

---

[1]) Natürlich ist hier die Rede von Nebenmenschen, welche in einem gewissen Abhängigkeitsverhältniß zu dem Christen stehen, wie z. B. seine Söhne und Töchter, seine Schüler.

[2]) Schleiermacher, die chr. Sitt., S. 614, bezeichnet die Langmuth „als die sittliche Schönheit bei Unlust im Gemeingefühle.“ Schleiermacher „negirt“ den leidenschaftlichen Zustand, in welchen auch das Gemeingefühl kommen kann, er bezeichnet die Negation dieses Zustandes durch Langmuth. Sie gilt ihm „als die ungestörte Fortdauer der Liebe, ohnerachtet der moralischen Unvollkommenheit des Gegenstandes.“ Und bei allen diesen Aeußerungen übersieht Schleiermacher einen Punkt, der, wenn es sich um die Bestimmung des Wesens der Langmuth handelt, von Gewicht ist: den Aufschub der Strafen, welche der „moralischen Unvollkommenheit“ von Rechtswegen gebühren. Es ist besonders die Langmuth Gottes gegen die Sünder, an welchen dieses Moment in dem Entwickelungsgange der Menschheit her-

tegrum wiederhergestellt werden. Daß die Gefallenen insbesondere an dieser Langmuth ein Aergerniß nehmen werden, ist um so weniger zu befürchten, als dieselbe, ohne eigentliche Gleichgültigkeit gegen die Nebenmenschen zu sein, von der Selbstverleugnung des ächten Jüngers Jesu zeugt. Aergerniß ist weit eher zu befürchten bei solchen in ihrer christlichen Erkenntniß schwachen Nebenmenschen, die da wahrnehmen, daß ein nach ihrer irrigen Ueberzeugung verbotenes, aber an sich unverbotenes, d. h. erlaubtes Handeln, etwa der Genuß gewisser Speisen, in christlicher Freiheit vollzogen wird von demjenigen, der, wie er in christlicher Erkenntniß überhaupt stark ist, so auch weiß, daß dieses Handeln seiner Natur nach erlaubt ist. Wenn die Erkenntniß, in deren Besitz der geistesstarke Christ ist, wahre Liebe zu jenen geistigschwachen zur Gefährtinn hat: so wird der geistesstarke durch die Liebe abgehalten werden von jenem Handeln, an welchem der geistigschwache ein Aergerniß nehmen würde [1]), und vor welchem daher der Heidenapostel, welcher sonst die Christenfreiheit sehr hervorhebt, ausdrücklich warnt, 1. Krth. VIII., 9; X., 23. Eine Liebe, welche es zuläßt, daß der geistesstarke Christ durch das angedeutete Handeln die schwachen ärgert, also nicht geistig erbaut, ist Scheinliebe.

Die Beseligung.

Wenn der Christ bei seiner Liebe zu den Nebenmenschen an der Aufklärung und ethischen Veredlung derselben arbeitet: so sind allerdings Aufklärung und ethische Veredlung, welche letztere in höchster Potenz christliche Veredlung ist, der nächste Zweck, aber keineswegs der persönliche Endzweck der Arbeit; dieser besteht vielmehr in der Beseligung der Nebenmenschen. Geht nun der Christ nicht darauf aus, die Seligkeit derselben, so viel es auf Erden möglich, durch Aufklärung und ethische Veredlung zu vermitteln: so genügt er nicht seiner heiligen Pflicht gegen die

---

austritt, Röm. II., 4, und welche ein schönes Musterbild für gottgeweihete Persönlichkeiten abgibt.

[1]) Jesus setzt es Matth. XVIII., 7 als eine ἀνάγκη, daß Aergernisse, d. h. Anstöße zum Straucheln in ethischer Beziehung, kommen. Die ἀνάγκη ist nicht von einem unvermeidlichen Verhängnisse zu nehmen, als wäre sie mit der hellenischen εἱμαρμένη einerlei! Durch das Setzen einer solchen würde Jesus in Widerspruch treten mit der menschlichen Willensfreiheit, welche er sonst in Schutz nimmt. Die ἀνάγκη ist eine durch falsche Anwendung dieser Willensfreiheit bedingte Nothwendigkeit, welche durch richtige Anwendung gemieden werden kann. Daher ruft Jesus dem ein Wehe zu, durch welchen Aergerniß kommt, a. a. O.

Menschen, ja gegen den Gott, welcher, nachdem er den Menschen in ihrem höheren Gefühle die Empfänglichkeit für Seligkeit anerschaffen hat, ernstlich will, daß dieselben die Seligkeit genießen. Wenn Joh. Gottl. Fichte sagt: „der sittlich Gute will, daß Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche“ [1]): so faßt Fichte den Willen „des sittlich Guten“ etwas einseitig auf. Ist ein Mensch in dem hergebrachten Sinne des Wortes „sittlich gut“: so will er auch, daß aus jener Herrschaft Seligkeit für die Gemeine ersprieße. Im entgegengesetzten Falle würde seine Güte wenigstens keine gottähnliche sein.

Die Beseligung besteht zwar darin, daß das Ich dem Du ein übersinnliches Wohlsein verschafft, welches dem Du noch abgeht. Indeß schließt sie keineswegs aus ein solches Verhalten des Ichs zu dem Du, durch welches, indem es in dem Spenden von irdischen Gütern besteht, das sinnliche Wohlsein des Du herbeigeführt wird. Jesus, welcher durch wahre Erleuchtung und Heiligung der Menschen die Seligkeit derselben im Diesseits anstrebte und im Jenseits anstrebt, hat auch durch außerordentliche, die Verwunderung der Zuschauer erweckende Thaten, die in Speisungen der Volksmassen mit wenigen Broten und Fischen, in Heilungen der Kranken u. s. w. bestanden, das sinnliche Wohlsein vieler Menschen im Diesseits zu Stande gebracht [2]). Zwar

---

[1]) Fichte, von dem sittlich Guten sprechend: „Es ist nicht bloß die Absicht, daß nur das, was gut und der Vernunft gemäß ist, geschehe, daß nur Legalität herrsche; sondern daß es mit Freiheit zufolge des Sittengesetzes geschehe, sonach, daß eigentliche wahre Moralität herrsche“, Syst. der Sittenl. &c. S. 369 f.

[2]) Wenn Fr. Feuerbach, Rel. der Zuk., Hft. I., S. 33 äußert: „der Glückseligkeitstrieb ist berechtigt“: so ist gegen die Berechtigung Nichts einzuwenden, und Jesu irdische Stellung zu den Menschen ist kein thatsächlicher Einwand. Aber einmal verkennt Feuerbach das Wesen der Glückseligkeit, indem er S. 12 sagt: „Die menschliche Glückseligkeit wird — offenbar darin bestehen, daß alle zum menschlichen Wesen gehörigen Kräfte, Anlagen und Triebe auf eine harmonische Weise, d. h. in Beziehung auf einander in gleichem, einträchtigem Verhältnisse sich üben, entwickeln und naturgemäß befriedigen können.“ Vielmehr dürfte die menschliche Glückseligkeit darin bestehen, daß das Einzelwesen auch infolge der harmonischen Uebung, Entwickelung und naturgemäßen Befriedigung seiner Kräfte, Anlagen und Triebe sinnliches und übersinnliches Heil genießt. Feuerbach verletzt die Logik, indem er, die Glückseligkeit beschreibend, Wirkung und Ursächlichkeit mit einander verwechselt. Zum Andern aber irrt Feuerbach, indem er den Satz, daß der Glückseligkeitstrieb berechtigt sei, durch den Beisatz unterstützt: „er ist im menschlichen Wissen gegründet“; dieser Trieb nach Glückseligkeit ist, sofern die letztere in dem von uns angegebenen, wahren Sinne genommen

findet man Christen, die wohl angeblich auf die Beseligung ihrer Nebenmenschen ausgehen, aber durch Liebe zu dem Gelde gehindert werden, das sinnliche Wohlsein der Nebenmenschen mit Geldspenden zu fördern. Doch bestimmt das Evangelium solche Liebe als die Wurzel aller Uebel, welche zu fliehen seien; das Wohlthun dagegen und die Mittheilung irdischer Güter als Opfer, an welchen Gott sein Wohlgefallen habe, 1. Timoth. VI., 10 f.; Hebr. XIII., 16. Und mag auch die Spende von Almosen für diejenigen Menschen, welchen dieselben zu Theil werden, ein Antrieb werden sollen, sich dafür dem Gotte, welcher der Urgrund alles Guten ist, durch Nichtsündigen und ächten Gottesdienst dankbar zu beweisen, 2. Krth. IX., 12! Die Spende hat gewiß zugleich den Zweck, das sinnliche Wohlsein dieser Menschen, welches eine Verneinung irdischen Elendes ist, herbeizuführen. Wäre das Evangelium seiner Natur nach diesem Wohlsein entgegen: so würde es unter den Einzelbitten des Vaterunsers nicht die um das tägliche Brot aufgenommen haben, Matth. VI., 11.

Was die „Wohlthätigkeit für sich" betrifft, so ist nach der Meinung Daub's „das erste Element" derselben „das Mitfühlen der Noth, die von den Menschen gefühlt wird"; „das zweite Element" ist „das Mitwollen." „Das Mitgefühl und das Mitwollen oder die Theilnahme an den Leiden des andern und das ihm Wohlwollen, beides in einem, ist" für Daub „das innere Wesen der Wohlthätigkeit, die Gesinnung; die Aeußerung der Gesinnung, das sich im Mitgefühl verwirklichende Wohlwollen ist das Wohlthun." Doch obgleich Marheineke im Wesentlichen die Meinung Daub's theilt[1], — unsers Dafürhaltens ist sie keineswegs gerechtfertigt. Da der Ausdruck Wohlthätigkeit zu seinem zweiten Bestandtheile das Wort: Thätigkeit hat: so deutet die Sprache darauf hin, daß die Wohlthätigkeit in ihrem Fürsich lediglich das Wohlthun sei, jene Mittheilung eignen Besitzes an den Nebenmenschen, durch welche das Leiden desselben irgendwie verneint wird. Hätte Daub auf die richtige Andeutung der Sprache gemerkt: so würde er den Inhalt der Wohlthätigkeit nicht in maaßloser Weise bestimmt haben. Zwar kommt es uns nicht in den Sinn, jenes Mitgefühl und Mitwollen zu verwerfen. Wir erkennen in beiden ethische Voraussetzungen der Wohl-

---

wird, eher in dem Willen des Menschen gegründet, er geht als Begierde aus dem allgemeinen Willen hervor. Das Wissen dagegen, dessen Gegenstand die Glückseligkeit ist, leitet lediglich den Glückseligkeitstrieb.

[1]) Daub, Syst. der theol. Mor., Th. II., Abth. 1, S. 414 ff. Marheineke, a. a. O., S. 482. Der letztere bedient sich statt des Ausdruckes „Element" der Redeweise: Moment. Die Verschiedenheit des Ausdrucks begründet nicht die Verschiedenheit der Meinung.

thätigkeit [1]). Wenn der Wohlthätigkeit diese Voraussetzungen fehlen: so gestaltet sie sich leicht als ein opus operatum, das in seiner Aeußerlichkeit keinen großen, christlichen Werth hat, sollte es auch noch so sehr von der Welt verherrlicht werden. Weil indeß das Mitgefühl und das Mitwollen Voraussetzungen und zwar innerliche der Wohlthätigkeit sind: so dürfen sie nicht als die zwei Elemente derselben gesetzt werden, als gehörten sie zum eigentlichen Wesen der Wohlthätigkeit.

„Geben dem Dürftigen soll“ nun, wie in Schleiermacher's Predigten einmal ausgesprochen wird [2]), „der Einzelne nicht, sondern das soll die Gemeine.“ Dieser Ausspruch ist eine gerade nicht löbliche Beschränkung der Freiheit des Einzelnen auf dem schönen Gebiete der Wohlthätigkeit. Wir sind allerdings weit entfernt, von der Christenpflicht, dem Dürftigen zu geben, die Gemeine als solche zu entbinden, zumal die Pflicht Hebr. XIII., 16 eingeschärft wird, und die Erfüllung derselben nicht bloß der Noth des Dürftigen abhilft, sondern auch den christlichen Geist und Sinn, der in der Gemeine waltet, steigert und dieselbe ihrem unsichtbaren Oberhaupte, Christus, immer ähnlicher macht [3]). Insonderheit finden wir es wünschenswerth, daß die Gemeine den Dürftigen in Verhältnisse versetzt, worin derselbe durch Arbeit sich so viel Eigenthum erwerben kann, daß er nicht nöthig hat, sich auf das Betteln bei Menschen zu legen. Doch die köstliche Freiheit, welche dem Einzelnen, der in irdischem Güterbesitze ist, eignet, bleibt lediglich dann ungefährdet, wenn das dem Dürftigen Geben als Soll nicht bloß der Gemeine, sondern auch des Einzelnen gesetzt wird. Und daß der Einzelne dem Dürftigen unmittelbar selbst gebe, ist oft um so erforderlicher, als nur dadurch, d. h. durch das schnelle Geben, der Dürftige vor dem Untergange in seiner Noth, z. B. vor dem Verhungern bisweilen geschützt, und so desto mehr bewogen werden kann, sich durch Wiederherstellung oder Fortsetzung eines ächtchristlichen Wandels erkenntlich zu beweisen. Zwar setzt Rothe, nach dessen Urtheil

---

[1]) Allerdings ist das Mitgefühl an sich, welches z. B. in dem Röm. XII., 15 empfohlenen Weinen mit den Weinenden zum Vorschein kommt, und das Mitwollen an sich (vgl. über die *προθυμία τοῦ θέλειν* 2. Krth. VIII., 11,) nicht Gesinnung. Doch werden beide dadurch, daß sie den Vorschriften des Evangelii entsprechen und Erzeugnisse einer Liebe sind, bei welcher der Christ den Noth leidenden Nebenmenschen ernstlich zugethan ist, zu ethischen Erscheinungen.

[2]) Vgl. I., und zwar S. 687.

[3]) Gerade dem Christenthume gebührt der Ruhm, viele Wohlthätigkeitsanstalten, zu welchen manche edlere Mönchsgesellschaft gehört, gestiftet zu haben.

„dieß", daß die Armenpflege wesentlich öffentliche Armenpflege, „in jeder Beziehung das vortheilhafteste" ist, hinzu: „Nicht nur für den einzelnen Wohlthätigen, der, indem die Obrigkeit die Vermittlerinn seiner Wohlthätigkeit macht, vor mancher Versuchung zu eitler Selbstbespiegelung gesichert bleibt, sondern besonders auch für den Zweck, den es bei der Wohlthätigkeit gilt. Denn allein als Sache der Gemeinschaft ist eine ins Große gehende, eigentlich systematische und wahrhaft zweckmäßige Armenpflege möglich" [1]). Doch übersieht Rothe hierbei die bedenklichen Seiten der wesentlich öffentlichen Armenpflege. Die Obrigkeit, welche die Vermittlerinn der Wohlthätigkeit macht, geräth selbst in manche Versuchung eitler Selbstbespiegelung. Und ist die Wohlthätigkeit Sache der Gemeinschaft, wie leicht kann ein einzelner Armer, welcher der Obrigkeit nicht nahe steht, ihr nicht zu schmeicheln versteht und sich in ihr keines Gönners erfreut, bei Vertheilung der Wohlthaten zu kurz kommen! Daher eben, weil dieß oft geschieht, erklären sich manche Klagen über die Wohlthätigkeit, welche eine Sache der Gemeinschaft ist. Freilich sagt Rothe: „Ueber das im Gesammtumfange der Gesellschaft vorhandene Bedürfniß kann niemand eine so richtige Uebersicht haben, als die Obrigkeit; die vergleichungsweise Hülfsbedürftigkeit und Hülfswürdigkeit der Einzelnen kann niemand so gut beurtheilen, wie sie." Allein auch dieser Zusatz ist keineswegs schlechthin wahr. Es ist sehr möglich, daß ein Einzelner, ein ächter Volksfreund! dem Volke weit näher steht, als eine Obrigkeit, welche dem Volke nicht befreundet ist, daß er sich also „in der Lage" befindet, „die vielfältigen Erkundigungen, — welche eine wirklich überlegte und zweckdienliche Wohlthätigkeit voraussetzt", weit eher und besser „einziehen zu können" [2]), als die Obrigkeit. Vermöge dieser Erkundigungen kann er über das im Gesammtumfange der Gesellschaft vorhandene Bedürfniß eine richtigere Uebersicht gewinnen und die vergleichungsweise Hülfsbedürftigkeit und Hülfswürdigkeit der Einzelnen besser beurtheilen, als die Obrigkeit. In Ansehung einer solchen Privatwohlthätigkeit [3]) darf nicht stattfinden jene Besorgniß, welche von Rothe rücksichtlich der

---

[1]) A. a. O., Bd. III., Abth. 2, S. 499.

[2]) Erkundigungen, welche der Einzelne im Privatgespräch, bei ungesuchter Gelegenheit einzieht, haben für verschämte Arme nicht so viel Verletzendes, als Erkundigungen, die von der Obrigkeit öffentlich und bei gesuchter Gelegenheit eingezogen werden.

[3]) Auf sie ist in der Wissenschaft ein desto größeres Gewicht zu legen, als die Erfahrung lehrt, daß, je mehr die öffentliche Wohlthätigkeit empfohlen wird, die private, deren selbst nach Rothe's Ansicht S. 501 die öffentliche zu ihrer Ergänzung bedarf, vernachlässigt wird.

„unbedachten Privatwohlthätigkeit" mit einem Gedanken ausgesprochen wird, den er aus Hartenstein's Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften, S. 479 entlehnt hat: „sie kann nur zu leicht auch die Keime der faulen Arbeitsscheu pflanzen, die Rohheit gemeiner Begierden begünstigen, die Unverschämtheit groß füttern, die freche, betrügerische Zudringlichkeit mästen."

Blicken wir auf die Dankbarkeit, welche der Wohlthätigkeit naturgemäß entspricht: so ist „das Wesentliche" von jener, wie Daub behauptet, „das Vertrauen dessen, dem Wohlthaten erwiesen werden, zu dem, der sie ihm erweist", und „die Treue des Dankbaren gegen den Wohlthäter." Es besteht das Vertrauen, „indem sie" (die Wohlthaten) „ihm von einem Mitfühlenden und Wohlwollenden erwiesen werden, in dem Glauben, er habe mit seinen Wohlthaten keine Absicht für sich gehabt, nicht eigennützig berechnend, sondern eben im Mitgefühl und aus Wohlwollen gethan, was er gethan." Die Treue besteht darin, daß der, dem Wohlthaten erwiesen werden, „wie er das Anerkenntniß hat und in ihm das Vertrauen zum Wohlthäter, auch den Willen hat, wo sich für ihn eine Gelegenheit darbietet, dem Wohlthäter seine Dankbarkeit durch die That zu beweisen" [1]). Doch mit dem, was Daub als Bestandtheile der Dankbarkeit setzt, ist das Wesentliche der wahren Dankbarkeit nicht erschöpft; zu demselben muß auch jene freie Bewegung des Willens im Dasein, welche eben so sündlos und heilig, als Gott in Christo geweiht ist, d. h. das christliche Leben gerechnet werden, welches die rechte That ist. Eine Dankbarkeit, deren Bestandtheile lediglich Vertrauen und Treue sind, ist zu beschränkt. Zwar ist die Gefühllosigkeit, Leichtfertigkeit, Hoffart, kurz: die Verderbtheit manches Menschen, welcher Wohlthaten empfangen hat, so groß, daß er es sogar an diesem Vertrauen und dieser Treue fehlen läßt. Ein altes Sprüchwort sagt in einer für die Welt sehr bezeichnenden Weise, Undank sei ihr Lohn. Und der Undank ist schnöde Verletzung einer Rechtspflicht, 1. Thessal. V., 18, sogar Verneinung eines Naturtriebes. Indeß wird der ächte Christ, geleitet von dem Bewußtsein, daß sein Gott über Gerechte und Ungerechte, über Dankbare und Undankbare die Sonne aufgehen läßt, selbst demjenigen, der gegen den Christen undankbar ist, Wohlthaten, durch welche Uebel getilgt werden können, wenigstens nicht ganz entziehen. Dieses Verfahren ist desto natürlicher, als der Undank, wie jede andere Sünde, eine nicht schlechthin persönliche Schuld, sondern mehr oder weniger Gesammtschuld ist.

---

[1]) Daub, a. a. O., S. 416, 417.

Von den mittelbaren Pflichten des Christen gegen Gott, welche in Ansehung der Nebenmenschen, soweit diese in gewissen Gemeinwesen sich bewegen, vollzogen werden.

Einleitung.

Es fehlt nicht an Nebenmenschen, die, obgleich ihnen von dem Christen als dem Mitgliede gewisser Gemeinwesen, z. B. der Kirche, Wohlthaten zufließen, sich dennoch möglichst auf sich abschließen, somit das Heil derjenigen menschlichen Gemeinwesen nicht fördern, deren Wohlfahrt sie, falls sie lebendige Genossen derselben wären, fördern könnten. Dieses Verhalten ist eine Einseitigkeit, widerstreitend dem der menschlichen Natur angebornen Triebe nach menschlicher Gemeinschaft, desgleichen dem Christenthume insofern, als diese Religion, wie ihre Lehre von dem Reiche Gottes erhärtet, dem Gemeinschaftsleben befreundet ist. Die gerechte Vergeltung des Verhaltens bleibt nach göttlicher Weltordnung gewöhnlich keineswegs aus. Persönlichkeiten, die sich hartnäckig auf sich selbst abschließen, berauben sich dadurch der wichtigen Hülfsmittel zur Führung eines ethischen, beziehungsweise des christlichen Lebens, welche den Persönlichkeiten durch das lebendige Sein in den Gemeinwesen zu Theil werden könnten. Und gesetzt, diese Persönlichkeiten erführen bei dem Sein in den Gemeinwesen von Seiten der Vertreter dieser Gemeinwesen allerlei Anfeindungen in Wort und That! so könnten selbst Anfeindungen zur Förderung des angedeuteten Lebens durch die preiswürdige, göttliche Fügung gereichen und für die Persönlichkeiten Anläße werden, jene Tugenden der stillen Gelassenheit, der kindlichen Ergebung in den Vaterwillen Gottes, des lebendigen Vertrauens auf Gott, welche die schönen Zierden des wahren Christen ausmachen, zu üben. Inzwischen bleiben die meisten Menschen, indem sie dem angebornen Gemeinschaftstriebe, sowie der christlichen Religion vernünftige Rechnung tragen, in den gottgeordneten Gemeinwesen, in welche sie entweder hineingeboren, oder durch eigne, freie Willensbestimmung eingetreten sind [1]).

---

[1]) Falls die Einzelpersönlichkeit den Pantheismus der einheitlichen Substanz, wie er von Spinoza verkündigt ist, festhält: so kann die Einzelpersönlichkeit sich selbst nicht so spreizen, daß sie sich möglichst vereinzelt. Wenn sie sich dagegen zu demjenigen Pantheismus bekennt, durch welchen jede Einzelpersönlichkeit als Gott bestimmt wird: dann kann die Einzelpersönlichkeit sich in der bezeichneten Weise spreizen. Es gibt unter den geschichtlichen Formen des Pantheismus, obschon sie insgesammt verfehlte Darstellungen Gottes und dessen sind, was nicht Gott ist, einen bedeutenden Werthunterschied.

Und ist dieses Bleiben ein solches, bei welchem die Menschen sich als lebendige Werkzeuge dieser Gemeinwesen, oder besser: des in ihnen seienden und waltenden Gottes, welcher der Vater Jesu Christi ist, sich verhalten [1]: so haben die Menschen auch nicht die geringste Ursache, über das Bleiben Reue zu empfinden; die Gemeinwesen tragen dazu bei, daß die Menschen sich dem herrlichen Ziele ethischer Vollendung, die in Christo als Wirklichkeit zur Erscheinung kommt, allmählich annähern: eine Annäherung, über welche sich die Schranken, welche für die Menschen mit ihrem Sein in den Gemeinwesen nothwendig verbunden sind, leicht vergessen lassen. Wenn Greve sagt: „Die Liebe ist — der Wechsel des Gebens und Nehmens. Wir geben aus unserm eignen Ueberflusse, wir nehmen, weil wir der Ergänzung, der Berichtigung, der Bestätigung durch Andere bedürfen": so ist zwar das Wesen der Liebe nicht treffend bestimmt; denn dieselbe ist ihrem Wesen nach bloß Geben, freie Dahingabe seiner selbst an den Gegenstand, dessen Vorzüge zum Bewußtsein gekommen sind; allein was Greve von unserm Bedürfnisse bemerkt, ist in der Wahrheit begründet. „Wir" Menschen würden uns in grober Weise verkennen, wenn wir in Abrede zögen, daß wir der Ergänzung, der Berichtigung, der Bestätigung durch Andere bedürfen [2].

Es würde nicht genügen, wenn der Ethiker bei Abhandlung der mittelbaren Pflichten des Christen gegen Gott, die in Ansehung der Nebenmenschen erfüllt werden, soweit diese in gewissen Gemeinwesen sich bewegen, — lediglich den Staat, welcher öffentlich, und die Familie, welche die nicht öffentliche Voraussetzung des Staates ist [3], als solche Gemeinwesen hervorhöbe, in welchen

---

[1]) In Schleiermacher's Erziehungslehre, welche zu Berl. 1849 herausgegeben ist, wird S. 534 gesagt: „Das Interesse für den bürgerlichen Zustand in seiner besondern Form in den einzelnen kräftig sich erweisend, in allen dasselbige und auf dies gemeinschaftliche Leben gerichtet, das ist zunächst der Gemeingeist." Indeß enthält der Ausdruck: Gemeingeist Nichts, wodurch der Denker verhindert würde, ihn auf mehr als auf den bürgerlichen Zustand zu beziehen. Es taucht auch in der Familie, in der Kirche ein Gemeingeist auf, dem es an ethischem Gehalte nicht gebricht.

[2]) Grundr. der Ethik, S. 74.

[3]) Fr. Feuerbach, Rel. der Zuk., Hft. I., S. 38, gibt auf die Frage: was soll aus der Kirche werden? die merkwürdige Antwort: „Eine Volksbildungsanstalt im großartigsten Style." Daß es bei dieser Umwandlung um das Christliche, also eigenthümlich Vernünftige der Kirche geschehen ist, erhellt aus dem Zusatze Feuerbach's: „Diese Umwandlung kann — natürlich nur in dem Grade vor sich gehen und fortschreiten, als das Christenthum aus dem Volksbewußtsein entfernt wird."

die Nebenmenschen sich bewegen; die Nebenmenschen, wiefern sie zu Christo sich bekennen, sind auch in dem von Christo regierten Gemeinwesen, welches Kirche heißt, und prägen in der Kirche ihr christliches Glauben durch das christliche Leben aus. Der Ethiker würde, falls er lediglich Staat und Familie hervorhöbe, der kirchenfeindlichen Richtung, die von Denkern der Neuzeit gehegt wird, förderlich werden. Unstreitig kann er nur unter der Bedingung wenigstens den christlichen Denker befriedigen, wenn er, nachdem er die Familie, sodann den Staat gehöriger Weise besprochen, auch die Kirche, welche als öffentliches Gemeinwesen in den beiden genannten ihre dermaligen Voraussetzungen hat, um so gründlicher behandelt, als er hiermit der kirchenfeindlichen Richtung auf dem wissenschaftlichen, d. h. theologischen Felde entgegenwirkt.

Von der Familie.

Die Thatsache, daß die Familie, versteht sich die christliche! in der Ehe der Aeltern ihre Bedingung, in rechtmäßigen Kindern ihre Genossen und (obwohl nicht immer, doch häufig) in einem dienenden Personal ihren Anhang hat, ist eine vollgültige Berechtigung, bei dem Lehrstück von der Familie zuerst auf die Ehe, sodann auf die rechtmäßigen Kinder, endlich auf das dienende Personal das Augenmerk zu richten.

Ueber die Ehe.

Die Ehe läßt sich vom evangelischen Standpunkte aus als Bejahung, Verneinung und als Verneinung jener Verneinung, d. h. als Wiederherstellung der Bejahung darstellen. Die Dreifaltigkeit der Darstellung aufzugeben, wäre desto unstatthafter, als dieselbe den Artikel von der Ehe erschöpft.

Die Ehe als Bejahung.

Die Bejahung der Ehe ist zwar eigentlich das Wesen derselben. Indeß hat sie auch so ihren Grund, wie ihren Zweck. Es darf also nicht Wunder nehmen, wenn wir nicht bloß das Wesen bei der Darstellung der Bejahung in das Auge fassen, sondern auch den Grund und den Zweck.

Vom Wesen.

Nach der Ansicht Vogel's [1]) ist die Ehe „der Vertrag zwischen Mann und Weib zum allervertraulichsten und theilnehmendsten

---

[1]) Lehrb. der christl. Mor., S. 409.

Zusammenleben bis zum Tode des einen." Die Ansicht ist trotz- dem, daß sie sich weiter Verbreitung erfreut, verfehlt. Zwar ver- dient der Umstand Anerkennung, daß die Ehe nicht als Sakra- ment bestimmt wird. Die Ehe wird dadurch, daß sie jenes Ver- hältniß abbildet, in welchem Christus zu seiner Kirche steht, Eph. V., 22 ff., darum noch keineswegs zu einem Sakramente, weil sie bei solcher Abbildung nicht zu einem heiligen Gebrauche wird, welcher nothwendig zum Wesentlichen eines Sakramentes gehört [1]). Die Ehe könnte lediglich in dem Falle sakramentliche Würde haben, daß sie wäre, was sie nicht ist, ein heiliger Ge- brauch, der, von Christo unmittelbar oder mittelbar eingesetzt, göttliche Segnungen empfänglichen Persönlichkeiten vorstellt und mittheilt. Indeß wird das Verfehlte der Vogel'schen Ansicht daraus offenbar, weil die Ehe auf dem Gebiete der Wissenschaft des christlichen Lebens eine solche ethische Geschlechtsgemeinschaft von zwei geschlechtlich verschiedenen Persönlichkeiten [2]) ist, die auch

---

[1]) Auch insofern verdient die Ansicht Lob, als sie das Wesen der Ehe nicht in der „Nachkommenschaft" findet, wie das Schriftchen des Dr. Nees von Esenbeck: Das Leben der Ehe in der vernünftigen Menschheit und ihr Verhältniß zum Staat und zur Kirche, Breslau, 1845, S. 47, thut. Hier wird das Wesen der Ehe mit ihrer naturwüchsigen Folge willkührlich zusammengeworfen.

[2]) Daß das Evangelium lediglich zwei geschlechtlich verschiedene Persön- lichkeiten als Glieder einer Ehe setzt, wird aus 1. Timoth. II., 12; Eph. V., 23 klar. Und wenn die letztere dem Evangelio ein Abbild derjenigen Stellung ist, welche der Heiland nach der Seite der ihm zugehörenden, ihm unterworfenen, ethisch-religiösen Persönlichkeit, welche Kirche heißt, einnimmt: so kann das Evangelium nicht anders, als zwei geschlechtlich verschiedene Persönlichkeiten als Glieder einer Ehe setzen. Das Evangelium verfährt hierbei ganz vernünftig, indem es die menschliche Würde so des Mannes, wie des Weibes aufrecht erhält, dergestalt, daß das Letztere, obgleich ge- schlechtlich mit dem Ersteren zu Einem Fleisch, Einer ethischen Persönlich- keit geworden, doch nicht Sclavinn des Ersteren ist. Trotzdem aber, daß wir das Evangelium loben müssen, pflichten wir nicht dem Urtheile Mar- heineke's bei, welchem zufolge die Monogamie allein das Recht hat, „Ehe genannt zu werden", a. a. O., S. 497. Auf dem nichtchristlichen Gebiete hat auch diejenige ethische Geschlechtsgemeinschaft, welche zwischen Einem Manne und mehren Weibern geschlossen wird, als ethische jenes Recht. Wir meinen die Polygynie. Wenn Marheineke ferner mit Bezugnahme auf die Monogamie sagt: „alles andere ist nur honesta oder vielmehr inhonesta fornicatio": so ist die Behauptung unstatthaft; bei jener Polygynie findet im Diesseits des ehelichen Verhältnisses eine fleischliche Hingabe des Einen Mannes an mehre Weiber statt, bei welcher der Mann diesen mehren treu ist, die Weiber aber ob solcher Hingabe ohne „Neid, — Eifersucht, —

durch den Vertrag, welcher gewöhnlich Verlobung heißt, vermittelt wird. Vogel verwechselt in seiner Ansicht gerade nicht logisch bei der Ehe Vorhergehendes mit dem eigentlichen Wesen der Ehe. Zwar ist nach der Meinung Schleiermacher's schon „die Einheit der Geschlechtsgemeinschaft mit ihrer Unauflöslichkeit zugleich gesetzt — der wahre Begriff der Ehe." Indeß ist die Meinung, obschon sie der Wahrheit näher kommt, als die Ansicht Vogel's, keineswegs richtig. Einmal ist das Moment der „Unauflöslichkeit" nicht nothwendig zu dem Begriffe der Ehe gehörig. Wird auch die (ethische) Einheit der Geschlechtsgemeinschaft z. B. durch Hurerei des Mannes oder des Weibes aufgelöst: so kann doch die Ehe bis auf den Augenblick, worin die Hurerei und mit ihr die Auflösung der Ehe vollzogen wurde, eine wahre gewesen sein. Die Aeußerung Schleiermacher's: „Tendenz zur Auflösung ist ein Zeichen, sie sei nicht recht geschlossen", ist ein unbewiesener Satz. Jene Tendenz kann sehr wohl ein Zeichen sein, daß in der Ehe, nachdem sie recht geschlossen ist, etwas vorgefallen sei, was mit dem Begriff der Ehe in Widerspruch steht. Auf alle Fälle ist daher jene Tendenz nicht nothwendig ein Zeichen, die Ehe sei nicht recht geschlossen. Zum Andern. Es fehlt in der Meinung Schleiermacher's, nach welcher die Einheit der Geschlechtsgemeinschaft mit ihrer Unauflöslichkeit gesetzt, der wahre Begriff der Ehe ist, — bei dem Worte: Einheit der wichtige Zusatz: ethische. Eine Einheit, welche nicht ethisch ist,

---

Bitterkeit" sind, eine Hingabe, bei welcher der ethische Gesichtspunkt einigermaßen zu Recht kommt; bei der inhonesta fornicatio dagegen wird im Jenseits des ehelichen Verhältnisses von dem Manne eine fleischliche Hingabe an Ein Weib oder auch an mehre Weiber vollzogen, bei welcher der Mann nicht treu, das Weib oder die Mehrheit der Weiber in Betreff des Willens nicht rein, folglich das ethische Moment so ziemlich Null ist. (Die πορνεία bildet 1. Theſſ. IV., 3 den Gegensatz des ἁγιασμός und gehört zu den ἔργοις τῆς σαρκός, Galat. V., 19.) Wäre die Vielweiberei nur inhonesta fornicatio: so würde Abraham, der Freund Gottes! (Genes. XVI., 1 ff.; Jac. II., 23), Jacob (Genes. XXX., 1 ff.) und mancher andere Jude, vgl. Josephus l. XII. der Archäol., cp. 1, §. 2, nicht in der Vielweiberei gelebt haben. Inzwischen soll das Richtige, was sich an der Uebertreibung Marheineke's herausstellt, nicht verkannt werden. Alles andere, als die Monogamie, uud namentlich die Polygynie, hält das gute Recht der Frau, als einer menschlichen Persönlichkeit, die weit mehr als bloßes Werkzeug ist, — nicht in dem Grade aufrecht, in welchem es von der Monogamie aufrecht erhalten wird. Alles andere ist nicht eine Schule ächt christlicher Tugend in dem Maaße, in welchem die Monogamie diese Schule ist. Das Evangelium, als vollkommene Religion, konnte bei seinem geschichtlichen Auftreten sich nur für die vollkommene Form der Ehe, die Monogamie, erklären.

z. B. der Concubinat, ist, sollte sie auch das Gepräge der Unauflöslichkeit haben, nimmermehr der wahre oder (um bestimmter zu sprechen,) der christliche Begriff der Ehe. Nur dadurch, daß die Einheit ethisch ist [1]), kommt die Ehe einerseits über die bloße Natur, welche mit Rohheit und Wildheit, z. B. der Aeußerungen des Geschlechtstriebes vergesellschaftet ist, hinaus und wird andrerseits Abbild jenes ethischen Verhältnisses der Liebe, in welchem Christus bei seiner Regierung der Kirche zu der Kirche steht [2]).

Je ethischer das Wesen der Ehe aufgefaßt wird, desto natürlicher ist es, daß in derselben von Pflichten die Rede. Pflichten sind Ergebnisse des heiligen, im Evangelio ausgeprägten Gesetzes, und alles Ethische ist nichts anderes, als die freie Uebereinstimmung des menschlichen Einzelwesens mit diesem Gesetze und seinen Ergebnissen. Zwar sagt Daub, s. Syst. der theol. Mor., II., 2, 27: „Das Verhältniß der Ehe ist ein Inbegriff von Tugenden und nicht ein Inbegriff von Pflichten." Dieser Gegensatz ist jedoch hier nicht an seinem Orte. Die Tugenden, deren Inbegriff das Verhältniß der Ehe ist, bestimmen sich selbst als ethische Verbindlichkeiten, d. h. als Pflichten. Freilich setzt Daub hinzu: „Gibt es Störung, wird eine dieser Tugenden vernachlässigt, dann tritt die Pflicht ein." Aber irrthümlich! Die Pflicht ist, ehe es Störung gibt, ehe eine dieser Tugenden vernachlässigt wird, schon vorhanden in der einen von diesen Tugenden, welche geübt wird. Wenn Daub vorher äußert: „die Pflicht spricht vom Gesetz her ein Sollen aus", so ist die Aeußerung richtig; allein ebenso richtig ist der Satz, daß, wenn eine von den Tugenden des ehelichen Verhältnisses geübt wird, das Sollen, ausgesprochen von der Pflicht, zugleich sein Sein, oder das „Ideale, Geforderte" zugleich sein „Reales, Wirkliches" hat. Gibt es dagegen eine

---

[1]) Ueber Schleiermacher's Meinung vgl. den Entw., S. 259.

[2]) Wenn der ehrwürdige Stahl, s. Philos. des Rechts, Abth. 2, Bd. II., S. 339 die Ehe einen „religiösen — Charakter" haben läßt: so sind wir einmal nicht damit einverstanden, daß Stahl denselben lediglich durch „kultlichen" — erläutert. Der religiöse Charakter der Ehe besteht nicht bloß darin, daß Mann und Frau, die da verehelicht sind, Gott verehren, sondern auch darin, daß beide das Bewußtsein haben, Gott habe die Ehe eingesetzt (Genes. I., 28,) und in die menschliche Natur die Bedingungen ihrer Vollziehung gelegt, desgleichen vermöge jener Verehrung und dieses Bewußtseins ein frommes Gefühl in sich tragen, welches zugleich ein seliges ist. Zum Andern müssen wir sagen, daß, wenn auch die Ehe im Judenthume und Muhamedanismus bloß einen religiösen Charakter hat, sie im Christenthume einen Charakter haben muß, der mehr als religiös, der christlich ist. Die Ehe darf ihren christlichen Charakter um so weniger aufgeben, als derselbe der ächt menschliche in seiner Vollendung ist.

Störung, wird eine dieser Tugenden vernachlässigt: so entbehrt dieses Sollen, welches von der Pflicht ausgesprochen wird, sein Sein, so ist das „Ideale, Geforderte" ohne „Reales, Wirkliches." Damit nun aber dieses Sollen der Pflicht im Leben zu seinem Sein gelange: so ist es in der theologischen Ethik nach Kräften hervorzuheben, wie es auch in der christlichen des neuen Testamentes kräftig hervorgehoben wird.

Paulus schärft den verehelichten Frauen das ὑποτάσσεσθαι ein in Beziehung auf die Männer, Eph. V., 22; vgl. Kol. III., 18; Tit. II., 5. Dieses apostolische Verfahren muß befremden, wenn ὑποτάσσεσθαι von einem sclavischen sich Unterwerfen unter die Männer begriffen wird. Allein solche Deutung ist mit dem Zusammenhange in Widerspruch. Der Zusammenhang gebietet eine andere Auslegung, bei welcher das Befremden Null wird. In Eph. V. 24 steht geschrieben: „ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ἐν παντί." Nun unterwirft sich die Kirche Christo in ehrfurchts- und liebevoller Weise mit Freiheit. Mithin haben sich auch die christlichen Frauen ihren Männern mit Ehrfurcht und Liebe, aber frei zu unterwerfen in jeder Beziehung, die natürlich auch der Unterwerfung der Frauen unter den Herrn der Kirche, deren Mitglieder die Frauen sind, Raum gibt, vgl. das ὡς τῷ κυρίῳ, V. 22. Eine solche Unterwerfung unter ihre Männer ist der Frauen, wiefern sie Persönlichkeiten sind, die an Stärke mit den Persönlichkeiten der Männer sich nicht messen können, 1. Ptr. III., 7, würdig, zumal die Natur der Frauen von vorn herein mehr die Richtung des sich Hingebens hat[1]). Zu dieser Unterwerfung, die nach dem Muster des sich Unterordnens der Sarah unter Abraham vollbracht werden soll, V. 6, müssen die Frauen um so lieber sich verstehen, wenn sie Nahrung, Erquickung und die zur Obsorge für Aufrechthaltung des Hausstandes erforderlichen Mittel von ihren Männern erhalten, Eph. V., 29; 1. Timoth. V., 14. Wenn dagegen eine Frau nicht bloß zur „Widerbellerinn" gegen ihren Mann wird (um einen Ausdruck des größten, englischen Dichters zu gebrauchen), sondern sich auch die Herrschaft über den Mann anmaßt: so ist dieses Gebahren ebenso unnatürlich, als widerchristlich[2]), 1. Timoth. II., 12. — Was die christliche

---

[1]) Dieses sich Hingeben ist nicht schlechthinnige Leidentlichkeit, es schließt auch eine Thätigkeit in sich. Fichte, a. a. O., S. 445: „Es ist unmöglich, daß in einem vernünftigen Wesen ein Trieb sei, sich nur leidentlich zu verhalten." Sehr richtig!

[2]) Des Weibes Herrschaft über den Mann erscheint in milderem Lichte, wenn die Frau ein mehr männliches Geistesgepräge, der Mann ein mehr weibliches hat. Nur wird die Frau, im Fall sie Lebensklugheit besitzt, diese

Stellung des Mannes zur Frau betrifft, so ist er laut Eph. V. 23 die κεφαλὴ τῆς γυναικός. Wer darunter verstünde, daß der Mann nach apostolischer Darstellung der Tyrann des Weibes in morgenländischer Weise sei, dessen Verständniß würde sich nicht in dem Geiste des Apostels vollziehen. Der Mann ist vielmehr nach dem Sinne des Paulus das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist, V. 23. Und da Christus, dessen Haupt Gott ist, 1. Krth. XI., 2, der also von Gott abhängt, die Kirche mit frommer Liebe umfaßt und sich für sie, um sie zu heiligen, dahingegeben hat, mithin der Heiland des Kirchenkörpers ist, Ephes. 25, 23: so muß der Ehemann, indem er das Haupt der Frau nach der Aehnlichkeit Christi ist, auch die Frau in thätiger Weise lieben. Damit ist aber eine tyrannische Stellung des Mannes zur Frau unverträglich[1]). Als liebendes Haupt derselben[2]) leitet er die Frau dergestalt, daß er einerseits keine Bitterkeit, keinen Haß gegen die Frau an den Tag legt, Kol. III., 19; Eph. V. 29; und andrerseits der Frau, welche er ehrt, 1. Ptr. III., 17, geistiges und leibliches Heil zufließen läßt. Wenn

---

Herrschaft, weil sie etwas Unnatürliches und Unchristliches bleibt, nicht vor der Welt an den Tag legen, zumal dieses an den Tag Legen keine Schonung des Mannes sein würde.

[1]) Daub, a. a. O. Th. II., Abth. 2, S. 35, sagt zwar von dem Gatten: „Er in seiner männlichen Energie darf wohl sich einem Affect mit Heftigkeit überlassen." Doch je weniger bei einem solchen sich Ueberlassen die ethische Liebe zu der Gattinn zu Rechte kommt, desto weniger sollte von diesem Dürfen die Rede sein. „Jene Natürlichkeit der Energie", auf welche Daub hinweist, entschuldigt darin, daß der Gatte sich einem Affect mit Heftigkeit überläßt, denselben keineswegs. Es sollte die Natürlichkeit eher ethisirt, als zur Entschuldigung gemißbraucht werden.

[2]) Fichte setzt freilich als das Verhältniß, das zwischen Eheleuten sein sollte, und welches das Wesen der Ehe ausmacht, „unbegrenzte Liebe von des Weibes, unbegrenzte Großmuth von des Mannes Seite", s. die Grundlage des Naturrechts nach Princip. der Wissenschaftslehre, sämmtl. Werke, Bd. III., S. 336, Berl. 1845. Allein Fichte beschreibt hiermit jenes Verhältniß bei Weitem nicht so richtig und treffend, wie Paulus. Bei der unbegrenzten Liebe des Weibes kommt ihr Gehorsam gegen den Mann, bei der unbegrenzten Großmuth des Mannes kommt seine Liebe zu dem Weibe nicht zum vollen Rechte. Schleiermacher, christl. Sitt., Beil. A., S. 69 „Ist die ganze Kirche im Werden: so ist auch die Ehe im Werden; also kein Exemplar vollkommen." Ganz gut in Ansehung der Ehe, wie sie in der Erscheinung sich darstellt! Doch die Wissenschaft des christlichen Lebens hat die Aufgabe, die Ehe nach ihrer Idee, also als eine vollkommene darzustellen, damit die Ehe der Erscheinung eine Richtschnur für ihre Selbstvervollkommnung habe.

der Mann die Frau dagegen in der Ehe tyrannisirt: so verkennt er, daß die Frau eine Persönlichkeit ist, die gleich ihm die hohe Gottesgnade, welche den gegenständlichen Ausgangspunkt des seligen Lebens bildet, geerbt hat, a. a. O., so versündigt er sich schwer an der Frau und ist weit entfernt, ein Bild Christi, als des Hauptes der Kirche, zu sein. — Was in dem Obigen über die Verschiedenheit der Pflichten, die der Frau und dem Manne als verehelichten obliegen, gesagt ist, darf nicht so aufgefaßt werden, als vertrüge es sich nicht mit der Behauptung, daß es Eine Pflicht gibt, welche der Frau und dem Manne gemeinsam ist. Vielmehr hegen wir die Ueberzeugung, daß die Frau dem Manne sich in rechter Weise unterordnen, der Mann aber das Haupt der Frau sein kann, und daß dennoch beide sich in der Vollziehung jener ὀφειλή, d. h. jenes debiti conjugalis vereinen, welches in 1. Krth. VII., 3 vorgeschrieben wird und bei welchem der Mann über den Leib der Frau, wie die Frau über den Leib des Mannes, Macht hat, V. 4. Ist die Vollziehung des debiti conjugalis vernünftig, d. h. eine solche, die mit Uebungen christlicher Frömmigkeit, z. B. mit dem Gebete beider Gatten, abwechselt, V. 5, und durch dasselbe geheiligt wird: so ist sie ein vortreffliches Hülfsmittel gegen Hurerei, V. 2. Leistet der eine von den Gatten dem andern das debitum nicht: so sucht der andere für ein solches Unrecht in der Hurerei gar leicht eine (unsaubre) Entschädigung. Das wird leichtfertig übersehen von sogenannten Moralisten, welche als blinde Eiferer gegen diese Vollziehung, als sei sie eine wesentlich sündhafte That! sich zeigen.

Wenn der Verfasser des Hebräerbriefes seinen Lesern XIII., 4 zuruft, die Ehe sei geehrt unter allen: so bezieht sich der Zuruf nach dem Redezusammenhange auf eine durch Keuschheit zu vermittelnde Ehre [1]); der Gegensatz lautet: „Das Ehebett sei unbe-

---

[1]) Schleiermacher'n, s. christl. Sitte, S. 607, Anm., ist „Keuschheit-Negation aller Mitwirkung der sinnlichen Lust in der Gestaltung des sittlichen Lebens." Allein Keuschheit kann auch da als Tugend sein, wo jene Negation nicht ist, d. h. wo die sinnliche Lust in wohlgeordneter Weise zu der Gestaltung des „sittlichen" Lebens mitwirkt. Die Schleiermacher'sche Beschreibung der Keuschheit läßt willkührlich außer Acht, daß die sinnliche Lust, zumal sie von Gott gesetzt ist, gleich allen übrigen Erscheinungen der Welt dem Christen zugehört, d. h. zum ethischen Segen dienen kann, 1. Krth. III., 21. Besser verstehen wir unter Keuschheit diejenige Tugend, welche die Verneinung des Ausschreitenden oder Gesetzwidrigen der sinnlichen Geschlechtslust im Wollen, Reden und Handeln ist, vgl. das ἁγνεία, 1. Timoth. IV., 12; V., 2. Wo das Ausschreitende gesetzt ist, da ist die Unkeuschheit und mit dieser die Schmälerung der ethischen Wahrheit des ehelichen Verhältnisses in reichem Maaße gegeben.

fleckt; die Hurer aber und Ehebrecher wird Gott richten." Und dieser Zuruf mochte besonders darum nothwendig sein, weil es unter den Hebräern, d. h. unter den aus dem hebräischen Volke zum Evangelio in Palästina bekehrten, an Hurern und Ehebrechern nicht fehlte. Indeß noch mehr als durch die bloße Keuschheit wird die Ehe in dem Falle geehrt, daß sämmtliche Pflichten, die an das Wesen der Ehe geknüpft sind, von den Gatten, zu deren Förderung im lebendigen Christenthume die Ehe dienen kann und soll, treu erfüllt werden. Gatten, welche die Ehe durch solche Erfüllung nicht ehren, verunehren sich, sofern sie eben das eheliche Verhältniß bilden, offenbar selbst und stellen sich dar als Persönlichkeiten, welche noch in den schimpflichen Banden der Ungesetzlichkeit und Sünde liegen.

Der Grund.

Mit Bezugnahme auf die Ehe äußert Wirth: „Ihr eigentlicher Ausgangspunkt ist die individuelle Liebe"[1]). Diese Behauptung stellt nicht ganz zufrieden, weil bei ihr die Wahrheit, daß der eigentliche Ausgangspunkt die Wahlfreiheit der männlichen und der weiblichen Persönlichkeit ist, welche die Ehe in rechter Weise eingehen, nicht festgehalten wird. Die „individuelle Liebe" ist allerdings ein so wichtiges Moment bei der Ehe, daß, wenn diese Liebe in jenen Persönlichkeiten nicht als gegenseitige Zuneigung vorhanden ist, die wahre Ehe, bei welcher beide Persönlichkeiten zur einheitlichen Persönlichkeit oder zur persönlichen Einheit werden sollen, nicht zu Stande kommen kann. Die Liebe hat indeß als Neigung in der Wahlfreiheit die eigentliche Wurzel. Somit unterliegt die Thatsache keinem Zweifel, daß die Ehe gerade vermittelst der individuellen Liebe in der Wahlfreiheit ihren Ausgangspunkt hat. Diese Wahrheit muß um so mehr hervorgehoben werden, als der Unverstand mancher Väter und Mütter ihre Kinder zum Eingehen des ehelichen Verhältnisses dermaßen hindrängt, daß die Wahlfreiheit der Kinder dabei unterdrückt wird. Und dennoch ist davon, daß die Wahlfreiheit den Ausgangspunkt der Ehe bildet, für die Wahrheit der Ehe in dem Falle nichts zu fürchten, daß (um einen tiefsinnigen, paulinischen Ausdruck zu gebrauchen,) die Wahlfreiheit als Ausgangspunkt „im Herrn", in der Gemeinschaft mit dem Geiste des Herrn, unter den Heilseinflüssen dieses Geistes sich bewegt. Dann wird die Wahl auf Persönlichkeiten fallen, durch welche die Wahrheit der Ehe zu Rechte kommt. Diese Wahrheit kann wenigstens

[1]) A. a. O., Bd. II., S. 4, vgl. Merz, a. a. O., S. 130, Schleiermacher's christl. Sitte, S. 358.

einigermaßen selbst in dem Falle zu Rechte kommen, daß eine christliche und als christliche im Herrn sich bewegende Persönlichkeit eine nichtchristliche zum Ehetheile sich wählt [1]). Zwar sagt Schleiermacher, s. christl. Sitte, S. 354, Anm., von einer Ehe zwischen Christen und Juden: „Eine solche — setzt völlige Gleichgültigkeit gegen das religiöse Verhältniß im Hause voraus, ein Losreißen der Glieder des Hauses vom kirchlichen Verbande.“ Und wenn diese Voraussetzung nothwendig wäre: so würde der Schluß Schleiermachers: „die christliche Kirche kann sie“ (d. h. eine solche Ehe,) „nicht gestatten“, richtig sein. Allein die Voraussetzung ist nicht nothwendig. Es ist sehr möglich, daß ein Christ, der die Ehe mit einer Jüdinn eingehen will, beabsichtigt, die Jüdinn im ehelichen Verhältnisse allmählich durch christliches Wort und Handeln für Christum zu gewinnen und so ein Verhältniß christlicher Einheit im Hause zu stiften, bei welchem die Glieder des Hauses, Gatte und Gattinn, in dem kirchlichen Verbande treu ausharren. Wie nun die christliche Kirche bei solcher Ehe das kirchliche Interesse gewahrt sieht: so kann die Kirche recht gut dieselbe gestatten [2]). Zwar meint Schleiermacher: „Soll — das Ehebündniß erst geschlossen werden: so gilt die — Regel des Apostels: Was weißt du aber, du Weib, ob du den Mann werdest selig machen? oder du Mann, was weißt du, ob du das

---

[1]) Rothe, a. a. O., Bd. III., Abth. 2, S. 654: „Bei dem seines Christenthums sich irgend klar bewußten Christen kann gar keine Neigung zu einer nichtchristlichen Person entstehen.“ Doch warum nicht? selbst eine nichtchristliche Person kann manches Liebenswürdige, was die Neigung des Christen zu dieser Person zu erwecken im Stande ist, besitzen. — Im Uebrigen pflügt Rothe auch hier mit fremdem Kalbe, s. Schleiermacher, a. a. O., Beil. D., S. 172.

[2]) Schleiermacher, christl. Sitte, äußert S. 355 in Betreff der in Rede stehenden Ehe: „Der Staat mag volle Freiheit gewähren. — Mag er zwei Klassen von Ehen constituiren, eine von bürgerlich und kirchlich, eine von bloß bürgerlich geltenden: so wird sich dagegen nichts sagen lassen.“ Und wir finden es wünschenswerth, weil gerecht, daß der Staat demjenigen Staatsangehörigen, welcher nicht ein Mitglied der christlichen Kirche, ja sogar nicht ein Mitglied irgend einer Kirche ist, gestatte, dann, wenn er sich mit einer nichtchristlichen Person verheirathen will, eine bloß bürgerlich oder besser, weil dialektischer: bloß staatlich geltende Ehe zu vollziehen. Eine solche Ehe ist desto unverfänglicher, als nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat das eheliche Verhältniß zur Bedingung des Fortbestehens hat. Allein der Umstand, daß ein Christ eine jüdische Persönlichkeit in der von uns oben angedeuteten Absicht heirathen will, ist für den Staat wahrlich kein zwingender Grund, neben einer staatlich und kirchlich geltenden Ehe eine solche zu schaffen, die bloß staatlich gilt.

Weib werdest selig machen?" Und wirklich kann der Christ, welcher mit dem Nichtchristen ein Ehebündniß schließen will, nicht wissen, sondern nur hoffen, daß er in der Ehe den Nichtchristen zu Christo führen und dadurch beseligen werde; der Christ ist, was seinen Blick in die Zukunft anlangt, aus guten Gründen ein beschränktes Wesen. Allein wenn die Hoffnung in der zuvor erkannten, lebendigen Empfänglichkeit des Nichtchristen für die Christusreligion begründet ist: so darf die Hoffnung den Christen zur Schließung der Ehe mit diesem Nichtchristen um so eher bewegen [1]), als der Christ die Gewißheit, Gott werde die Hoffnung nicht zu Schanden werden lassen, in sich zu tragen befugt ist [2]); es ist der Wille Gottes, daß alle Menschen (durch

---

[1]) Im Uebrigen wird die Stelle 1. Krth. VII., 16 von Schleiermacher als eine solche Regel des Apostels, die gegen das Schließen der Ehe eines Christen mit einem Nichtchristen gelte, mit großem exegetischen Unrecht angeführt. Laut dem Zusammenhange der Stelle mit V. 15 soll sie lediglich den Ausspruch des Paulus erhärten, daß der Bruder oder die Schwester, also der gläubige Ehetheil, der mit einem ungläubigen verheirathet ist, nicht durch die Verheirathung geknechtet ist, wenn der ungläubige sich zu trennen wünscht.

[2]) Schleiermacher spricht auch von den Ehen zwischen Protestanten und Protestanten, die bekanntlich in ihrer christlichen Ueberzeugung von einander abweichen: „Was — die Differenz zwischen Protestanten und Protestanten betrifft: so kann keine andere Regel gelten, als daß die Wahrheit gesucht werde in Liebe." (Ephes. 4, 15.) „Die Liebe ist aber auch das Fundament der Ehe, so daß diese ohne sie mit gutem Gewissen gar nicht kann geschlossen werden. Es ist also zu erwarten, daß sie alle Einseitigkeiten in den Ansichten der Ehegatten erst mildern wird und endlich gegen einander ausgleichen, so daß die Kinder nicht nachtheilig davon berührt werden, weil beiden Aeltern das bestimmte Streben inwohnt, besonders von denjenigen Punkten aus auf sie zu wirken, die ihnen beiden gemeinsam sind." Nach Schleiermacher ist das gewiß „anwendbar — auf Ehen zwischen Protestanten und Katholiken, auch wenn sie geschlossen werden ohne irgend eine Sicherheit, der andere Theil werde protestantisch werden, also recht eigentlich auf gemischte Ehen." Er gibt als Grund an: „So gewiß beide Christen sind, so gewiß gibt es eine bestimmte Wahrheit, die beiden gemeinsam ist. Und sind nur beide von wahrer Liebe beseelt: so läßt sich ja auch eine gemeinsame christliche Einwirkung denken auf die Kinder und eine so freie Entwickelung derselben, daß sie sich zuletzt für das eine oder das andere Bekenntniß entscheiden können, ohne daß ihr Verhältniß zu den Aeltern und das der Aeltern unter sich gestört wird", s. christl. Sitte, S. 358 f. Wie schön, d. h. wie wahr sind diese Bemerkungen Schleiermacher's im Allgemeinen! Wir haben sie um so lieber mitgetheilt, als manches Element derselben sich auf die „Ehen zwischen Christen und Nichtchristen" cum grano

Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christo) beseligt werden, 1. Timoth. II., 4. Und die Wirklichkeit dieses Willens wird erhärtet durch die unendliche Liebe Gottes zu seiner, d. h. zu der seinem Wesen verwandten Menschheit [1]).

Wenn wir indeß auch im Vorhergehenden die Wahlfreiheit als Ausgangspunkt des Ehebündnisses gesetzt haben, so soll damit nicht angedeutet werden, daß es vom evangelischen Standpunkte aus einer christlichen Persönlichkeit erlaubt sei, eine solche, zu welcher jene in dem Verhältnisse unmittelbarer Blutsverwandtschaft steht, zu ehelichen. Vielmehr stößt Paulus, indem er mit der korinthischen Gemeinde geistig Eins ist, ein Mitglied derselben, welches das Weib seines Vaters zum Weibe hatte, aus der christlichen Kirche hinaus in jenes Gebiet, wo der Fürst der Finsterniß waltet, Paulus sieht in einer solchen Ehe Hurerei, 1. Krth. V., 1 ff. Und das Evangelium, welches die Ehebündnisse mit unmittelbaren Blutsverwandten verwirft, steht hier nicht bloß mit dem Pentateuch, 3. Mos. XVIII., 7, 9, 10, sondern auch mit der gesunden Vernunft in hellem Einklange. Durch Ehen, geschlossen zwischen unmittelbaren Blutsverwandten, wird nicht allein der Anstand, sondern auch die heilige Schaamhaftigkeit schwer verletzt. Zwar ist evangelischer Seits gegen solche Ehen, die von mittelbaren Blutsverwandten angeknüpft werden,

---

salis übertragen läßt. Beiden ist auch eine bestimmte Wahrheit, d. h. das Religiöse überhaupt, welches die unverwüstliche Mitgift der menschlichen Natur bildet, gemeinsam. Gesetzt nun, daß beide Ehetheile gegenseitige Liebe in sich tragen: so kann der christliche an das in dem nichtchristlichen vorhandene, allgemein Religiöse weise anknüpfen und von demselben aus den nichtchristlichen Ehetheil allgemach zu dem Christenthume hinleiten, welches eine besondere, gegenständliche Erscheinungsform des allgemein Religiösen ist. Ist aber der nichtchristliche Ehetheil christlich geworden: so können beide Ehetheile dergestalt christlich einwirken auf ihre Söhne und Töchter, daß auch diese aus freien Stücken Christen werden.

[1]) Wenn wir oben im Texte das Schließen der Ehen zwischen Christen und Nichtchristen als etwas Erlaubtes dargestellt haben: so ist die Darstellung nicht dahin mißzuverstehen, als wenn wir diese Ehen denjenigen gleichstellten, die zwischen Christen und Christen vollzogen werden. Die Gefahr, daß der christliche Ehetheil durch die enge Lebensgemeinschaft mit dem nichtchristlichen sein persönliches Christenthum allmählich einbüßt, ist wohl bei jenen Ehen vorhanden, nicht aber bei diesen. Man füge hinzu, daß jene nicht in dem Maaße als diese den wahren Begriff der Ehe als einer solchen ethischen Geschlechtsgemeinschaft ausprägen, bei welcher Mann und Frau in Denken, Wollen, Empfinden Eine Persönlichkeit bilden. Es würde aber verkehrt sein, jene Ehen schlechthin zu verwerfen, weil sie diesen nicht völlig gleich sind.

deswegen nichts zu erinnern, weil bei ihnen die angedeutete Verletzung nicht eintritt; mittelbare Blutsverwandte sind von einander mehr entfernt, als unmittelbare! Ja selbst Ehen zwischen unmittelbaren dürften in der alttestamentischen Zeit nicht allzuselten gewesen sein. Die Menschheit hat nur dergestalt Einem Urpaare, dem Adam und der Eva, ihren Ursprung verdanken können, daß die Söhne und die Töchter dieses Urpaars mit einander [1]), oder daß die Söhne, nachdem Adam entschlafen war, mit der Eva die Ehe eingegangen sind, oder daß sie beides, obschon nach und nach, gethan haben [2]). Doch was Persönlichkeiten der alttestamentischen Zeit gethan, berechtigt keineswegs Persönlichkeiten der neutestamentischen, ein gleiches zu thun. Jene bewegten sich auf einer Stufe menschlicher Geistesentwickelung, bei welcher sie in ziemlich engem Zusammenhange standen mit den unvernünftigen Geschöpfen, die, obgleich durch dasselbe Männchen und Weibchen geboren, ihrem Geschlechtstriebe unter einander genügen. Neutestamentische Persönlichkeiten sind dagegen durch die Einflüsse der ächt menschlichen, d. h. der christlichen Religion über diese Stufe hinausgekommen, sollen wenigstens über dieselbe hinausgekommen sein. Um so weniger dürfen die neutestamentischen Persönlichkeiten, gleich den alttestamentischen, ein Verhältniß eingehen, durch welches sie an die fragliche Stufe gefesselt werden, oder sich als unmittelbare Blutsverwandte einander ehelichen. Bei solchen Ehen wird der Menschenwürde, d. h. dafern dieselbe in höchster Potenz aufgefaßt wird, der Christenwürde keine Rechnung getragen; solche Ehen sind aus diesem Grunde sündhaft und finden

---

[1]) Laut 1. Mos. IV., 17 hat Cain sein Weib geschwängert.

[2]) Rothe, II., 12 bemerkt von der specifischen, individuellen Wahlanziehung, welche nach seiner Meinung zur Ehe gefordert wird: „Diese ist — im Kreise der einzelnen Familie nur auf eine sehr unvollkommene Weise möglich, da sich in ihm nur eine relativ sehr geringe Differenz der Individualitäten vorfindet.“ Indeß trotz des von Rothe angeführten Grundes ist jene Wahlanziehung im Kreise der einzelnen Familie, deren Glieder von vorwiegender Sinnlichkeit sind, laut dem Zeugnisse der Geschichte in sehr hohem Grade möglich, ja wirklich. Wie viele Familienglieder halten, indem sie den einseitigen Standpunkt der Natur einnehmen, die Ehen zwischen unmittelbaren Blutsverwandten für ganz statthaft und die vernünftige Ansicht von der Unstatthaftigkeit für eine vorgefaßte Meinung! Bei wie Vielen stellt sich eben darum eine bedeutende Wahlanziehung im Kreise der Familien, denen sie angehören, heraus! — Zu Hannover ist 1802 erschienen Schlegel's krit. und systemat. Darstellung der verbotenen Grade der Verwandtschaft und Schwiegerschaft bei Heirathen. In der That ist bei solcher Darstellung weit mehr die kritische und systematische Haltung, als das Gefühl an dem rechten Orte.

oft schon darin ihre gottgeordnete Bestrafung, daß die aus ihnen hervorsprießenden Söhne und Töchter an merklicher Kraftlosigkeit des Geistes leiden.

Ferner ist die Wahlfreiheit als Ausgangspunkt der Ehen nicht so zu mißdeuten, als hätten diejenigen, welche die Ehen zu schließen gedenken, sich nicht um die Zustimmung ihrer vernünftigen und wohlgesinnten Aeltern zu kümmern. Zwar gibt es auch unvernünftige, sogar böswillige Aeltern, welche, wenn ihr zur Vollziehung der ehelichen Pflichten geeignetes Kind sich mit einer allerdings frommen und ethischen, doch eine niedere Stellung in der menschlichen Gesellschaft einnehmenden Persönlichkeit verehelichen will, darum den Gegensatz gegen die Ausführung dieses Wollens bilden, weil diese Stellung der ihrigen, also auch der ihres Kindes nicht gleich kommt. Und sollte das Kind ungeachtet aller vernünftigen, aber bescheidenen Vorstellungen, die es den Aeltern bei passender Gelegenheit macht, den Gegensatz der Aeltern wegen ihrer Hartnäckigkeit nicht in Zustimmung verwandeln können: so darf das Kind selbst bei dem Mangel dieser Zustimmung die Absicht, sich zu verehelichen, ausführen. Wenn das Kind durch diesen Mangel sich von der Ausführung abhalten ließe: so würde es einer Offenbarung der Unvernunft, welche mit der Lieblosigkeit gegen das Kind zusammenhängt, allzusehr Rechnung tragen und sich gegen Staat und Kirche insofern verschulden, als es nicht durch das Schließen und Führen einer wahrhaft christlichen Ehe das Heil dieser großen Gemeinwesen fördert[1]). Inzwischen schließen dergleichen unerfreuliche

---

[1]) Wenn Hegel, s. Grundlin. der Philos. des Rechts u. s. w., S. 219, äußert: „Die objective Bestimmung, somit die sittliche Pflicht, ist, in den Stand der Ehe zu treten": so müssen wir freilich sagen, daß es Persönlichkeiten geben kann, für welche diese „objective Bestimmung", diese „sittliche Pflicht", nicht vorhanden. Das sind solche Persönlichkeiten, die, wenn sie in den fraglichen Stand einträten, durch denselben an ihrer ethischen Wirksamkeit für das Reich Gottes oder das Himmelreich gehindert werden würden, und die, im Fall sie ehelos bleiben, desto freier, damit aber auch desto segensreicher für dieses Reich thätig sein können. Eine Persönlichkeit dieser Art war der erhabene Stifter der christlichen Kirche. Für Christum waltete jene Bestimmung und Pflicht desto weniger ob, als Christus, indem er der Gerechte, 1. Ptr. III., 18, d. i. der Heilige war (vgl. das ihn betreffende Prädicat: *ἄμνον ἀμώμον καὶ ἀσπίλον*, I., 18), des Standes in der Ehe keineswegs zu seiner Selbstveredlung bedurfte. Und Christus erkannte selbst an, daß es Menschen gibt, die sich zu Eunuchen gemacht, d. h. sich nicht verehelicht haben um des Himmelreichs willen, weil sie demselben als unverehelichte desto besser zu dienen vermochten, Matth. XIX., 12. Das menschliche Einzelwesen fördert sein eignes Heil am besten, indem es diesem

Erscheinungen, die sich bei Aeltern der schlechten Aristokratie herausgestellt haben, für ein Kind, dessen Aeltern ebenso vernünftig, als wohlgesinnt, keineswegs eine Befugniß in sich, sich, sobald das Kind eine Ehe zu schließen beabsichtigt, um die Zustimmung solcher Aeltern nicht ernstlich zu kümmern. Vielmehr hat das Kind, da es selbst im Zustande der Mündigkeit noch Sohn oder Tochter der Aeltern bleibt und in dem Verhältnisse beziehungsweiser Abhängigkeit von denselben sich befindet, die Pflicht, sich nach der Zustimmung umzusehen, zumal das Kind hierdurch seine thatsächliche Erkenntlichkeit für viele Segnungen des Geistes und der Natur, die dem Kinde durch die Aeltern von Gott zugeflossen sind, an den Tag legen kann. Auf Ehen, die ohne die Zustimmung vernünftiger und wohlgesinnter Aeltern, dagegen mit Unverstand und in sinnlicher Leidenschaft angeknüpft sind, kann der Segen Gottes nicht wohl ruhen, und die Erfahrung lehrt sattsam, daß dieselben über kurz oder lang zum Nachtheile des staatlichen und des kirchlichen Gemeinwesens sich wieder auflösen [1]).

Reiche förderlich wird. Dem Gesagten zufolge muß der Satz Hegel's, um als Wahrheit zu gelten, beschränkt werden. Die „objective Bestimmung", somit die „sittliche Pflicht", in den Stand der Ehe zu treten, ist lediglich für diejenigen Menschen vorhanden, welche durch denselben in ihrer Wirksamkeit für das Reich Gottes, dessen Glieder sie in Familie und Staat sind, gefördert werden können.

[1]) Fichte Syst. der Sittenl., S. 463: „Auch nach der Freilassung der Kinder dauert zwischen ihnen und den Eltern ein besonderes moralisches Verhältniß fort. Die Eltern, wenn sie — zugleich die Erzieher waren, kennen das Innere der Kinder, ihren ganzen Charakter; denn sie haben denselben unter ihren Augen entstehen sehen und ihn gebildet. Sie kennen ihn besser, als die Kinder selbst ihn zu kennen vermögen. Sie bleiben sonach die besten Rathgeber derselben, — es ist — fortdauernde, besondere Pflicht der Eltern, ihren Kindern zu rathen, weil gerade da ihr Rath am zweckmäßigsten angebracht ist. Es ist Pflicht der Kinder, den Rath ihrer Eltern aufmerksamer anzuhören, als irgend einen andern Rath und ihn reiflicher zu überlegen." Obschon mit dieser Darstellung Fichte's einverstanden, pflichten wir nicht seinem, die Kinder betreffenden Zusatze bei: „Gehorsam — ist ihnen nicht mehr Pflicht." Haben die Kinder nach reiflichem „Ueberdenken" des Rathes erkannt, daß derselbe gut sei: so haben die Kinder allerdings die Pflicht, den Aeltern durch Befolgung des Rathes zu gehorsamen. Dieß gilt namentlich von dem in Betreff der Anknüpfung der Ehe den Kindern ertheilten Rathes. Durch die Freilassung, welcher Fichte Erwähnung thut, sind die Kinder lediglich des unbedingten Gehorsams entlassen, nicht aber des bedingten, bei welchem die vernünftige Ueberlegung der Kinder zu Rechte kommt.

Endlich darf die Wahlfreiheit, die wir als den Ausgangspunkt der Ehe bestimmt haben, nicht so mißverstanden werden, als sei es denjenigen Personen, welche dieselbe zu schließen gedenken, ethisch gestattet, sich darum nicht zu kümmern, ob auch die äußeren Mittel, durch welche das Bestehen der Ehe bedingt ist, vorhanden sind. Zwar darf nicht die Sucht nach der Fülle irdischer Schätze, deren Besitz durch das Eingehen mancher Ehe vermittelt werden kann, ein Beweggrund des Eingehens sein. Eine solche Sucht ist, versteht sich unter der Voraussetzung, daß sie mit der Entfremdung von Gott, ja mit dem Gegensatze gegen Gott verbunden ist, etwas Sündhaftes, also in ethischer Hinsicht Schmutziges. Die Ehe wird durch diesen Beweggrund selbst ein schmutziges Verhältniß. Inzwischen legt sich auf der andern Seite darin ein sträflicher Unverstand zu Tage, wenn Personen, welche die Ehe einzugeh'en gewilligt sind, in ihrer sinnlichen Liebesgluth die Meinung hegen, die Ehe sogar ohne den Besitz der zum Leben in derselben erforderlichen, äußeren Mittel durchführen zu können. Es reiht sich dem Unverstande eine arge Gewissenlosigkeit an, wenn sie bei jener Meinung die Ehe ohne den Besitz dieser Mittel wirklich schließen. Gewöhnlich gerathen beide Ehetheile infolge dieser Eheschließung — und darin offenbart sich die göttliche Vergeltung derselben! — in große Noth, bei welcher sie wie dem staatlichen, so dem kirchlichen Gemeinwesen zur Last fallen.

Die Kirche sollte im Interesse derjenigen, die das eheliche Band zu knüpfen beabsichtigen, dieselben durch Geistliche als Vertreter der Kirche nur in dem Fall trauen lassen, daß jene Personen die Wahlfreiheit, in welcher der Ausgangspunkt der Ehe erkannt worden, bei sich unter den von uns dargelegten Beschränkungen redlich in Anwendung gebracht haben. Die Kirche handelt nicht pflichtgemäß, wenn sie die Trauung vollziehen läßt an Personen, welche die Wahlfreiheit nicht unter diesen Beschränkungen in Anwendung gebracht. Was nun das Wesen der Trauung anlangt, so ist sie nach der Meinung Marheineke's „die Aufhebung der persönlichen Liebe und der älterlichen Zustimmung in das absolute Element der Religion und hierdurch erst die Sanction jener beiden Momente, die Oeffentlichkeit aber ist die Anerkennung dieser Ehe sowohl von Seiten des Staats, als der Kirche." Marheineke'n ist „die kirchliche Feierlichkeit — der Ausspruch des sittlichen Geistes der christlichen Kirche, wodurch die Verlobten erst w a h r h a f t mit einander verknüpft sind und erklärt wird, daß, was sie gegenseitig und vor andern Menschen sich einander als Verlobte gelobt haben, nun auch vor Gott gelte und hiermit erst seine Wahrheit erreicht habe." Diese Auffassung der kirchlichen Trauung ist nicht ganz befriedigend. Die persön-

liche Liebe derjenigen, welche in das eheliche Verhältniß einzutreten beabsichtigen, und die Zustimmung abseiten der Aeltern sind erst dann ächt christliche Thaten, wenn sie Erzeugnisse nicht bloß der menschlichen Freiheit, sondern auch des heiligen Gottesgeistes sind, dessen lebendiges Organ die menschliche Freiheit ist, wenn sie also, was ihren Ursprung betrifft, sich in dem „absoluten Elemente der Religion" bewegen. Sie bedürfen es dann nicht, durch die Trauung in dieses Element aufgehoben zu werden. Soll die Trauung nicht eine überflüssige Handlung sein: so muß jene bestimmt werden als eine That, durch welche die von dem Geistlichen vertretene Kirche erklärt, daß das Verlöbniß, in welches die in Rede stehenden Personen vermöge ihrer gegenseitigen, ethisch frommen Geschlechtsliebe und unter „älterlicher Zustimmung" frei getreten sind, vor der Kirche und dem Staate, mit welchem jene eng zusammenhängt, als Ehe gelte [1]). Durch die kirchliche Trauung kommt das Verlöbniß darüber hinaus, lediglich Privatsache zu sein, es wird ein öffentlich kirchliches und zugleich staatliches Verhältniß, d. h. Ehe [2]). Diese hohe Wichtigkeit der Trauung ist Grundes genug, sie trotz der Thatsache, daß sie in den neutestamentischen Schriften als christliche Handlung nicht erwähnt wird und wahrscheinlich ein nachapostolisches Erzeugniß ist, auf dem Gebiete der Kirche festzuhalten. Nur ein engherziger Protestantismus kann die Behauptung wagen, die Kirche dürfe bloß diejenigen Einrichtungen und Gebräuche, welche in jenen Schriften Erwähnung gefunden haben, in der Gegenwart festhalten. Als könnte nicht der heilige Geist, der nach dem Hintritte der Apostel in der Kirche geblieben, Einrichtungen und Gebräuche, welche einen großen, kirchlichen Werth haben und gepflegt zu werden verdienen, hervorbringen!

---

[1]) Ist die Kirche von dem Staate getrennt, gibt es infolge der Trennung kirchliche und staatliche Ehen: so reicht die kirchliche Trauung nicht aus, es muß auch eine staatliche stattfinden, deren Vermittelung die Obrigkeit und deren Begriff die öffentliche Erklärung des Staats ist, daß die Ehe für ihn Geltung habe. Da die kirchliche Trauung mit dem Worte Gottes, mit Gebet, Segenspendung, d. h. mit Momenten, welche der staatlichen abgehen, verbunden ist: so ist die kirchliche geeignet, auf die Ehetheile tiefer, als die staatliche, einzuwirken. Doch liegt in dieser Eigenschaft für die Kirche keine Befugniß, ihre Trauung den Ehetheilen aufzudrängen.

[2]) Aus dem Obigen wird klar, daß wir die große Wahrheit, welche mit der unrichtigen Meinung Marheineke's verwebt ist, keineswegs verkennen und über Bord werfen. Vgl. übrigens sein Syst., S. 496 f.

Vom Zwecke.

Nach der Meinung Daub's hat die Ehe „keinen" Zweck, „sondern sie ist sich selbst Zweck." Die Meinung stellt sich indeß als haltlos dar. Wohl ist die Ehe, und zwar die christliche, darin sich selbst Zweck, daß sie, wie Daub sagt, „ein rein sittliches Institut" [1]), oder (wie wir dialektischer uns ausgedrückt haben,) die ethische Geschlechtsgemeinschaft zweier geschlechtlich von einander verschiedener Persönlichkeiten ist. Aber diese Wahrheit verträgt sich wohl damit, daß die Ehe noch einen Zweck, sogar eine Mehrheit von Zwecken hat. Diese Zwecke bestehen darin, daß die Ehetheile einander in dem geistigen und leiblichen Heile fördern, Genes. II., 18, und Kinder so hervorbringen, wie nach ihrer geistigen und leiblichen Seite ausbilden, I., 28; Eph. VI., 4. Es wäre in der That auffallend, wenn die Ehe lediglich sich selbst Zweck wäre und nicht zugleich einen Zweck, ja mehre hätte; denn alle gottgeordneten Erscheinungen auf den Gebieten des Geistes und der Natur sind sich dergestalt selbst Zwecke, daß sie zugleich Zwecke haben, d. h. als Mittel für Zwecke dienen; dadurch wird der gliedliche Zusammenhang auf beiden Gebieten, welcher die Bedingung der Welteinheit ist [2]), zu Stande gebracht. Zwar sagt Daub: „Wird von der Heiligkeit der Ehe gesprochen, so besteht diese eben dem Wesen nach darin, daß die Ehe nicht gebraucht werden kann zu irgend etwas, wobei sie ein profanes wäre." Inzwischen wird hier das Wesen der Heiligkeit, die der Ehe eignet, ungenügend dargestellt. Die Heiligkeit der Ehe besteht dem Wesen nach darin, daß dieses Geschlechtsverhältniß in einer dem Gottesgesetze des ethischen Lebens entsprechenden Weise gestaltet wird. Allerdings hängt die Gestaltung damit zusammen, daß die Ehe nicht gebraucht wird zu irgend etwas, wobei sie ein profanes wäre. Allein daß die Gatten in dem geistigen und leiblichen Heile einander fördern und ihre Kinder in Betreff der geistigen und leiblichen Seite ausbilden, — ist an sich etwas ethisches, weil eine Offenbarung der christlichen Liebe zu den Menschen. Wenn also die Ehe zu diesen Zwecken gebraucht wird: so kann sie dabei unmöglich etwas profanes sein. Was die Hervorbringung der Kinder betrifft, so ist sie freilich etwas Natürliches. Aber dieses Natürliche soll von christlichen Ehetheilen mit vernünftiger Besonnenheit, Mäßigung, Schaam-

---

[1]) A. a. O., Th. II., Abth. 2, S. 9.

[2]) Sogar das Weltganze dient, obgleich es sich selbst Zweck ist, zur Verherrlichung dessen, von welchem es frei hervorgebracht ist, im Dasein erhalten und geleitet wird, d. h. des Gottes, welcher in dem Weltganzen ist, ohne wesentlich dasselbe zu sein.

haftigkeit vollzogen und dadurch ethisirt werden. Und wird die Ehe zu der Hervorbringung der Kinder dergestalt gebraucht, daß dieser natürliche Proceß von den Ehetheilen ethisirt wird [1]): so ist es nicht möglich, daß die Ehe dabei etwas Profanes wird. — Freilich fährt Daub folgendermaßen fort: „Hat ja schon ein ästhetisches Kunstwerk, so oft es auch als Mittel zu einem Zwecke gebraucht werde, doch nicht eigentlich einen Zweck, wie viel mehr muß dies noch bei einem sittlichen Werk der Fall sein. Die Ehe ist kein ästhetisches, sondern ein rein ethisches Werk." Inzwischen offenbart sich hier ein grundloses Denken. So oft ein ästhetisches Kunstwerk, welches allerdings an sich Zweck ist, noch als Mittel zu einem Zweck, z. B. zu dem, das christliche Leben in den das Kunstwerk anschauenden Personen zu fördern, benutzt wird, so hat dasselbe ganz eigentlich noch einen Zweck, der eben durch das Kunstwerk als Mittel erreicht werden soll. Und so kann auch das rein ethische Werk, das Ehe heißt, obgleich es an sich Zweck ist, als Mittel zu einem Zweck gebraucht werden, damit aber eigentlich einen Zweck haben. Wer diese Wahrheit in Abrede zieht, verkennt die Beschaffenheit der Ehe. — Zwar behauptet Daub: „Als Zweck an und für sich zu nehmen ist die Ehe, wie jede besondere Tugend des Menschen, nach deren Zweck keiner, der die Tugend kennt, am wenigsten der ihr ergeben ist, fragen kann, oder er erhält die Antwort: die Tugend selbst." Doch es ist gar nicht nachgewiesen, weshalb keiner, der die Tugend kennt, und am wenigsten der ihr ergeben ist, nach dem Zwecke derselben fragen könne. Vielmehr kann ein solcher durch den Durst nach umfassender Erkenntniß zu der Frage veranlaßt werden. Die Antwort aber, welche er von Daub erhält, ist ungenügend. Sie läßt außer Acht, daß die Tugend auch den Zweck hat, wie die Tieferkenntniß des wahren Gottes, mit welchem sie als christliche den Menschen vereinigt, so die Seligkeit in dem Tugendhaften zu fördern. Und diese Förderung ist kraft der wesentlichen Einheit des Menschengeistes, vermöge welcher der Wille, dessen ethische Tüchtigkeit die Tugend ist, mit der Vernunft, welche Gott erkennen, und mit dem Gefühl, welches die Seligkeit genießen kann, in Wechselwirkung steht, — eine psychologische Nothwendigkeit. Die Analogie der Tugend also ist eher für unsere Ueberzeugung, daß die Ehe, indem sie sich selbst Zweck ist, noch eine Mehrheit von Zwecken hat. — Nun

---

[1]) Die Hervorbringung der Kinder kommt über das bloß Natürliche um so mehr hinaus, wenn sie vollzogen wird in der ethischen Absicht, die Kinder, welche unter göttlichem Beistande hervorgebracht sind, allseitig auszubilden. Auf alle Fälle kann jene Hervorbringung, falls sie von dieser Absicht entblößt ist, nicht darauf Anspruch machen, christlich zu sein.

sagt freilich Daub: „In der wahren christlichen Ehe wird es" (nämlich daß dieselbe als Zweck an und für sich zu nehmen,) „auch von den Gatten gegenseitig anerkannt, und hat sie, wie sie Grundlage der Familie ist, es zur Familie gebracht, und sind die Kinder erzogen, so — wissen" (nämlich Söhne und Töchter): „sie ist sich selbst Zweck." Inzwischen haben jenes Anerkennen und dieses Wissen das Gepräge der Einseitigkeit, des bloß verständigen Denkens, wenn sie übersehen die große Wahrheit, daß die Ehe auch eine Mehrheit von Zwecken hat. Und ein Anerkennen und Wissen, welches dieses Gepräge hat, ist keineswegs so, wie es sein soll, nämlich allseitig. — Wenn Daub weiter bemerkt, die Ehe habe „mit der Cultur des Geistes, die durch das Christenthum gekommen, — diesen Charakter" (daß sie sich selbst Zweck sei,) erhalten: so übersieht der berühmte Gottesgelehrte, wie mit dieser Cultur für ächtphilosophische Köpfe immer klarer geworden, daß die Ehe auch Zwecke habe, die übrigens von Daub selbst angeführt werden [1]), Zwecke, die durch kein Verhältniß des Lebens besser erreicht werden können, als durch das eheliche. Die Cultur des Geistes, die durch das Christenthum kam, ist, wie eine wahre, so eine allseitige. Endlich setzt Daub seiner unstatthaften Polemik durch den Schlußsatz die Krone auf: „Die Ehen, welche die oben angeführten Zwecke hatten und haben, waren und sind — Concubinate." Aber Ehen, welche die Zwecke einer die Erziehung der Kinder nicht ausschließenden Kindererzeugung und der gegenseitigen Hülfeleistung der Aeltern hatten und haben, konnten und können aus dem einfachen Grunde nicht Concubinate sein, weil diese Ehen jenen ethischen Gesichtszug hatten und haben, der den Concubinaten als solchen abgeht. Diese Ehen waren und sind vielmehr vermöge jenes Gesichtszuges wahre Ehen. Werden sie von Daub zu Concubinaten herabgewürdigt: so ist das ein Gewaltstreich, unerwartet bei einem Manne, der sonst für das Ethische Begeisterung an den Tag legt.

Von der Verneinung.

Unter Verneinung der Ehe ist diejenige Auflösung dieses bejahten Verhältnisses, welche mit der Ehescheidung zusammenfällt, zu verstehen. Nach der Behauptung Schleiermacher's kann „die Kirche für sich — die Ehescheidung niemals als zulässig ansehen,

---

[1]) Bei Anführung der Zwecke, S. 7, sondert Daub die gesetzmäßige Befriedigung des Geschlechtstriebes und die Kindererzeugung als Zwecke von einander. Indeß ist die Sonderung unstatthaft. Der Geschlechtstrieb wird nur in dem Falle gesetzmäßig, d. h. ethisch befriedigt, daß es bei der Befriedigung auf die Erzeugung der Kinder (und ihre Erziehung) abgesehen ist.

ohne gegen das zu streiten, was sie selbst als das vollkommene anerkennt." Und wenn Schleiermacher'n „jede Auflösung der Ehe eine Unvollkommenheit" ist: so dürfte er als das, was die Kirche als das vollkommene erkennt, die Unauflöslichkeit ansehen, welche er (s. oben,) in den Begriff der Ehe ohne rechte Befugniß mit aufnimmt. Nun müssen wir zugeben, daß die Kirche für sich die Ehescheidung niemals als zulässig ansehen kann, ohne gegen das Setzen der Unauflöslichkeit, die allerdings im Vergleich mit der Auflösung, und zwar nicht bloß nach dem Urtheil der Kirche, das Vollkommene ist, zu streiten. Doch müssen wir zugleich hier den Satz geltend machen, daß die Kirche die Ehescheidung niemals als zulässig ansehen kann, ohne dagegen zu streiten, daß die bereits thatsächlich durch die Ehegatten, z. B. durch die Hurerei eines Ehegatten, vollzogene Ehescheidung, welche von der Kirche als etwas Unvollkommenes anerkannt werden muß, als keine Ehescheidung für die Kirche gelten dürfe. Vielmehr kann die Kirche die (versteht sich kirchliche) Ehescheidung nur in dem Falle als zulässig ansehen, daß sie sich das Recht bewahrt, die von einem Ehetheile thatsächlich vollbrachte Ehescheidung, welche eine Unvollkommenheit ist, als eine solche darzustellen, die auch für die Kirche eine Ehescheidung sei. Und es würde eben nicht christliche Weisheit verrathen, wenn die Kirche, nachdem die Ehe thatsächlich (oder innerlich) geschieden, also das Unvollkommene eingetreten ist, so daß alle Versuche, zu sühnen, nichts fruchten [1]), — die kirchliche Ehescheidung nicht zuließe, und das Vollkommene, d. h. die Unauflöslichkeit kirchlich festhielte, obgleich dieselbe thatsächlich Null [2]). Es steht zu fürchten, daß die that-

---

[1]) Dergleichen Versuche sind für die Kirche angemessen, weil sie Offenbarungen christlicher Menschenliebe sind.

[2]) Marheineke sagt zwar a. a. O.: (es) „kann die Kirche, welche die Wahrheit der Ehen ist und sie nur schließen kann, nicht auch scheiden", S. 505. Allein er ist hier im Irrthum. Was zunächst den unklaren Ausdruck, die Kirche sei „die Wahrheit der Ehen", anlangt: so behauptet Marheineke ebendaselbst von der Ehe, „aus dem Begriff der Ehe, welches ihr sittlicher Geist und Zweck sei, habe sie es, daß sie eine Verbindung sei auf Lebenszeit und nur durch den Tod getrennt werden könne. Dieß sei die Wahrheit der Ehe." Somit scheint jener unklare Ausdruck zu besagen, es spreche die Kirche durch ihre „Knüpfung des Ehebandes als desselben Sanction" diese Wahrheit aus. Doch Marheineke's Auffassung der Wahrheit der Ehe ist nicht treffend. Die Wahrheit derselben besteht vielmehr darin, daß sie ihrem Begriffe, nach welchem sie die ethische Geschlechtsgemeinschaft zweier geschlechtlich verschiedenen Persönlichkeiten ist, entspricht, sollte die Ehe auch lange vor dem Eintritte des Todes, z. B. ob des Ehebruchs, getrennt werden. Die Kirche thut genug, wenn sie dieß als die

sächlich geschiedenen Gatten, empört über den äußeren Kirchenzwang, sich von der Kirche lossagen und außerhalb derselben die staatliche Ehescheidung anstreben, oder daß sie, wenn sie an dem Austritt aus der Kirche durch Vertreter der Kirche, welchen die staatliche Ehescheidung unlieb ist, gehindert werden, einander, um auch äußerlich, und zwar nicht bloß in Bezug auf Tisch und Bett, von einander getrennt zu werden, ein Leid anthun. Daß es dabei um die christliche Erziehung der Kinder, sofern sie von den Aeltern ihren Ausgangspunkt nehmen soll, geschehen ist, liegt zu Tage. So viel zur nothwendigen Ergänzung der obigen Behauptung Schleiermacher's! Wenden wir uns jetzt zu der andern Behauptung desselben, nach welcher „die Kirche für sich die Ehescheidung niemals als zuläßig ansehen kann, — ohne gegen einen bestimmten Ausspruch Christi zu verstoßen!" Wir bedauern, daß Schleiermacher den Ausspruch nicht näher bezeichnet. Vielleicht hat er den in Matth. XIX., 5 befindlichen im Bewußtsein, welcher mit Bezugnahme auf die männliche und weibliche Persönlichkeit, die Ein Fleisch geworden, V. 4, besagt: „Was Gott" (der in dem Manne wirksam ist, welcher sich in ethisch reiner Geschlechtsliebe an das Weib hängt, V. 4) „zusammengefügt hat, das soll ein Mensch nicht scheiden." Die Kirche für sich kann die Ehescheidung niemals als zuläßig ansehen, ohne gegen diesen offenbar sehr wichtigen Ausspruch Christi wirklich zu verstoßen, w e n n d e r s e l b e w i l l k ü h r l i c h f ü r s i c h g e n o m m e n w i r d. Es ist aber, um die Anschauung Christi von der Ehescheidung vollständig zu erkennen,

---

Wahrheit der Ehe ansieht und durch ihre Geistlichen verkündet, indem sie durch dieselben das Verhältniß knüpfen läßt. Wenn es nun aber die Kirche ist, welche die Ehen, soweit die Natur der Ehen kirchlich ist, schließen kann: so gebeut die eiserne Folgerichtigkeit des Denkens, anzunehmen, daß die Kirche Ehen auch scheiden könne. Jenes Können der Kirche zusprechen, dieses Können ihr absprechen, heißt der Folgerichtigkeit des Denkens keine Rechnung tragen. Der Zusatz Marheineke's, die Kirche könne das Scheiden „nur dem Staat überlassen", ist nach dem von uns Gesagten unstatthaft. Die Kirche könnte das Scheiden nur dann dem Staate überlassen, wenn sie ihm auch das Schließen der Ehen überlassen hätte. Wenn Marheineke sagt, es habe der Staat „das Gebiet der sittlichen Wirklichkeit inne und zu beurtheilen", so müssen wir darauf aufmerksam machen, daß die Kirche ihrem wahren Begriffe zufolge dieses Gebiet der sittlichen Wirklichkeit (falls der Ausdruck: sittlich als Bezeichnung des Ethischen genommen wird,) inne und zu beurtheilen haben sollte. Von dem Gesichtspunkte dieser Wahrheit aus können wir darin, daß die Kirche „mit Ehescheidungen nichts mehr zu thun hat, sondern dieses allein die Sache der Gerichte geworden", „einen großen Fortschritt und richtigen Tact" mit Marheineke nicht erkennen.

nothwendig, diesen Ausspruch im Zusammenhange mit anderen, welche die Ehescheidung betreffen, aufzufassen. Zu den anderen zählen wir den in V., 32. Er geht dahin, daß derjenige Ehemann seine Frau zur Ehebrecherinn mache (für sie ein Antrieb werde, durch profane Geschlechtsverbindung mit einem zweiten Manne einen Ehebruch zu begehen), der seine Frau mit Ausnahme des Grundes der Hurerei entlassen habe [1]). Hiermit gibt Christus zu verstehen, daß, falls die Frau eine Hurerei vollzogen habe, sie auf Grund derselben von dem Manne entlassen werden dürfe, ohne daß er sie damit mache zu dem, was sie schon ist, zur Ehebrecherinn. Freilich behauptet Schleiermacher mit Beziehung auf Matth. 5, 32, daß, „wo Christus die Trennung zuzulassen scheine", — er „von der Ehe unter Juden" spreche [2]). Doch dieser Behauptung widerstreitet die gegensätzliche Beziehung des letzten Ausspruches Christi. Christus hatte in V. 31 angeführt das Wort des Deuteron. XXIV., 12, daß der Jude, der seine Frau auch immer entlassen habe (und zwar laut dem Deuteron. darum, weil sie wegen etwas Blöße, d. h. Mangelhaftigkeit, in seinen Augen nicht Gnade gefunden,) ihr einen Scheidebrief geben solle [3]). Christus verwirft nun diese weite, mosaische Bestimmung über die Trennung in Matth. V., 32 damit, daß er die Trennung nur bedingungsweise gestattet; er kann bei dieser verneinenden Stellung zur mosaischen Religionsverfassung bloß eine Bestimmung für die christliche, d. h. für Ehen gegeben haben, welche unter Bekennern der christlichen Religionsverfassung, unter Christen vollzogen wurden. Daraus aber, daß der Ausspruch Christi V., 32 und der obige, XIX., 5, mit einander verbunden werden, wird klar, daß die Kirche sehr wohl die Ehescheidung als zulässig ansehen kann, ohne gegen die Lehre Christi zu verstoßen. — Nun meint zwar Schleiermacher, auch Paulus lehre, „daß in der christlichen Kirche die Ehe schlechthin unauflöslich" [4]). Doch ist auch diese Meinung keineswegs ganz richtig. Aus der von Schleiermacher angeführten Stelle, 1. Krth. 7, 10, 11,

---

[1]) *Παρεκτὸς τοῦ λόγου πορνείας*, a. a. O., wird durch *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, XIX., 9, geläutert.

[2]) Vgl. Schleiermacher's christl. Sitte, S. 351, S. 340 zu unserm Texte.

[3]) Nach der Darstellung Christi, Matth. XIX., 8, hat Moses die Bestimmung den Juden wegen ihrer Herzenshärtigkeit (d. h. Rohheit, vermöge welcher sie für ein etwas strenges Ehegesetz nicht empfänglich waren,) erlaubt, die Frauen zu entlassen. Wären die Juden über die Herzenshärtigkeit hinaus gewesen: so hätte Moses ihnen nicht gestattet, die Frauen aus unbedeutendem Grunde (s. oben,) zu entlassen.

[4]) Christl. Sitte, S. 340.

erhellt bloß so viel, daß ein (christlicher) Bruder, der eine ungläubige Frau hat, dieselbe, wenn sie mit ihm gern zusammenwohnen will, nicht entlassen soll, und daß eine (christliche) Frau, die einen ungläubigen Mann besitzt, diesen, wenn er mit ihr gern zusammenwohnen will, nicht zu entlassen hat; denn der ungläubige Mann sei, wie Paulus zu verstehen gibt, in der Einheit mit der (christlichen) Frau und die ungläubige Frau sei in der Einheit mit dem (christlichen) Manne geheiligt, also der profanen Menschenwelt, welche der Gegensatz gegen das Reich Gottes und Christi ist, entfremdet. Wie ja auch die Kinder jetzt geheiligt seien. Dagegen beweist der von uns nicht eigenmächtig unbeachtetet zu lassende V. 15, Paulus lehre, daß, wenn der ungläubige (Mann sich von seiner christlichen Frau) scheide, er sich scheiden möge [1]). Und der Zusatz des Apostels: „der Bruder oder die Schwester ist nicht geknechtet [2]) in solchen Dingen", macht es einleuchtend, daß Paulus auch dann die Scheidung zulasse, wenn die ungläubige Frau sich von dem christlichen Bruder scheide [3]). Zwar behauptet Schleiermacher in Betreff des in V. 15 von

---

[1]) Wenn Paulus Röm. VII., 2 bemerkt, daß die dem Manne unterworfene Frau durch das Gesetz gebunden sei an den Mann, welcher am Leben sei: so muß dieß im Hinblick auf 1. Kor. VII., 15 von einer solchen christlichen gedeutet werden, deren Mann, indem er selbst gläubig ist, nicht die Scheidung von der Frau anstrebt.

[2]) Das δεδούλωται ist stärker, als δέδεται. Röm. VII., 2.

[3]) Schleiermacher, Entw. S. 260, Anm.: „Bestimmungen über die Scheidung lassen sich, weil auf unwahres eingehend, nicht wissenschaftlich geben." Die Scheidung inzwischen, welche ihrer Idee entspricht, d. h. darin besteht, daß die Kirche eine bereits innerlich, z. B. durch Hurerei getrennte Ehe auch äußerlich trennt, ist etwas Wahres. Und gesetzt, die Scheidung entspräche ihrer Idee nicht, d. h. sie bestünde darin, daß die Kirche eine noch nicht innerlich getrennte Ehe äußerlich trennte, die Scheidung wäre also etwas Unwahres: — nun, so lassen sich doch Bestimmungen über die Scheidung um so leichter wissenschaftlich geben, als dergleichen Bestimmungen von Christo und Paulus im neuen Testamente angebahnt sind. Schleiermacher's Meinung ist eine unbefugte Verzweiflung an der Kraft des die Wissenschaft hervorbringenden Menschengeistes. Zwar meint Schleiermacher, daß „Bestimmungen über die Scheidung nicht in die Ethik gehören, welche nur Vernunftthätigkeit — beschreibt." Doch zu geschweigen, daß die (philosophische, wie die theologische) Ethik auch den Mangel der Vernunftthätigkeit beschreiben muß, weil durch den Mangel das Vortreffliche der Vernunftthätigkeit einleuchtender wird, so steht es fest, daß die wahre Scheidung eine Thätigkeit der (praktischen) Vernunft der Kirche ist und darum in die (philosophische, wie in die theologische) Ethik, sofern sie auch die Vernunftthätigkeit beschreibt, gehört.

Paulus aufgestellten Kanons, nach welchem, wenn der ungläubige Theil sich scheiden wolle, der gläubige es sich solle gefallen lassen: „Das ist nur zu verstehen nach Maaßgabe dessen, was für die Geschlechtsverbindung, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaft besteht, Rechtens ist." Allein der Apostel macht nicht die leiseste Andeutung, daß sein Kanon so zu verstehen sei. Die Behauptung ist zu rechnen zu jenen Machtsprüchen, die sich in dem theologischen Lehrgebäude Schleiermacher's herausstellen. Vielmehr ist der ganze Zusammenhang, in welchem der Kanon ausgesprochen wird, so angethan, daß wir ihn wohl verstehen können nach Maaßgabe dessen, was für die Geschlechtsverbindung, wie sie in dem kirchlichen Gemeinwesen besteht, Rechtens sein soll. So bemerkt Paulus V. 15 zur Begründung des Kanons ausdrücklich, daß „Gott" (der bekanntlich in Christo, dem Haupte des kirchlichen Gemeinwesens, ist und kraft seines heiligen Geistes dasselbe durchdringt,) „uns" Christen (zu den Segnungen der Kirche dergestalt durch das Evangelium) „berufen hat, daß wir in Friede" (mit einander zu leben haben). Dieser Friede dürfte in der Kirche nicht Bestand haben, wenn der gläubige Ehetheil es sich nicht gefallen läßt, daß der ungläubige seinen Willen, sich zu scheiden, durchsetzt und, ergrimmt über den Widerstand des gläubigen, in fortgesetzter Fehde mit demselben liegt.

Im Uebrigen ist der paulinische Kanon ein schlagender Beweis, wie sehr diejenigen Gottesgelehrten irren, nach deren Ansicht das Evangelium die Ehescheidung zwar gestattet, aber lediglich unter der Bedingung, daß der eine Ehetheil sich Hurerei hat zu Schulden kommen lassen. Wäre die Ansicht ächt evangelisch: so würde der Apostel, dessen edler Stolz darin bestand, das lautere Evangelium unentgeldlich zu verkündigen, den Kanon vor den korinthischen Christen nicht ausgesprochen haben. Etwas Freundliches widerfährt dem Gatten, welcher nicht die Ursächliche der bereits innerlich getrennten Ehe geworden, von Seiten der Kirche in dem Falle, daß dieselbe, versteht sich infolge des von jenem Gatten ausgesprochenen Wunsches, die Ehe auch für äußerlich getrennt erklärt. Um so weniger sollten gewisse Gottesgelehrte darauf dringen, daß die Kirche lediglich ob der vollzogenen Hurerei die Ehe äußerlich scheide, und dadurch in Widerspruch mit dem neuen Testamente treten, welches sie sonst immer im Munde führen. Warum darf nicht jede That, die, wenn auch nicht der Form, doch dem Wesen nach der Hurerei gleich ist und die Ehe innerlich scheidet, als ein genügender Grund gelten, daß (natürlich nicht der einzelne, sondern) die Kirche äußerlich scheidet?

Rothe: „Denkt man die erste Ehe als eine sittlich schlechthin vollkommene, so ist die Deuterogamie — sittlich unmöglich" [1]). Wir wollen hier nicht weitläufig nachweisen, daß das Denken der ersten Ehe als einer „sittlich schlechthin vollkommenen" nicht der Wirklichkeit entsprechen würde, da jede erste Ehe, weil sie geführt wird von Christen, an welchen manche Unvollkommenheiten haften, gleichfalls mit manchen Unvollkommenheiten, wenn auch nicht mit so großen, welche die Ehescheidung begründen können, behaftet sein dürfte. „Sittlich schlechthin vollkommen" würde eine erste Ehe lediglich in dem Falle sein, daß die Ehetheile als christliche Persönlichkeiten wären, was sie nicht sind, von Unvollkommenheiten frei. Inzwischen müssen wir im Widerspruche mit Rothe besonders hervorheben, daß, falls man auch die erste Ehe als eine „sittlich schlechthin vollkommene" denkt, die Deuterogamie deshalb sittlich möglich ist, weil die erste z. B. durch den Hintritt des einen Ehetheiles für das irdische Dasein aufgelöst werden kann. Derjenige Ehetheil, welcher seinen Hintritt erlebt, erfreut sich allerdings im Jenseits persönlicher Fortdauer, doch nicht einer solchen, worin er noch eigentlicher Ehetheil wäre. Wer, nachdem er die erste Ehe als eine sittlich vollkommene geführt, infolge der durch den Hintritt des einen Gatten verwirklichten Auflösung dieser Ehe die Deuterogamie eingeht, braucht nicht darüber, als wäre dieses Eingehen ein Ehebruch und als solcher eine Verletzung des Ethischen, zu erröthen. Die Deuterogamie ist lediglich Verneinung derjenigen Verneinung, welche in der Auflösung der ersten Ehe besteht, und läßt sich insofern als Wiederherstellung dieser Ehe betrachten.

Wenn Baumg. Crusius behauptet, „über die zweite Ehe — habe die Sittenlehre weder Vorschrift noch Ermahnung": so wird die Behauptung widerlegt durch die Wahrheit, daß die Sittenlehre oder (um dialektischer zu sprechen,) die Wissenschaft des christlichen Lebens [2]) beziehungsweise sowohl Vorschrift, als

---

[1]) Rothe, a. a. O., Bd. III., Abth. 2, S. 637. Vgl. Schleiermacher's christl. Sitte, Beil. B., S. 136: „Wenn die christliche Ehe zur Vollkommenheit gelangt ist, giebt es weder Ehescheidung noch Deuterogamie." Ein Beitrag zu dem Beweise des Satzes, daß Rothe's Ethik eben nicht ureigen ist.

[2]) Dem Baumg. Crusius, dessen Behauptung a. a. O., S. 389 f. zu finden, ist die Sittenlehre „die Wissenschaft von dem Wesen und Grunde der menschlichen Tugend", S. 1. Indeß verfährt derjenige ziemlich willkührlich, der Sitte mit Wesen und Grund der menschlichen Tugend, und

auch Ermahnung über die zweite Ehe hat. Setzen wir den Fall, daß der am Leben gebliebene Gatte bei der Macht seiner Sinnlichkeit vor Hurerei nur durch die zweite Ehe geschützt werden kann! Dann hat die Wissenschaft für ihn die Ermahnung, die zweite Ehe zu vollziehen [1]), und sollte dieselbe die gegenständliche Möglichkeit herbeiführen, daß die noch unmündigen Kinder des Gatten in körperlicher und geistiger Hinsicht zu wahren Menschen ausgebildet werden: so macht die Wissenschaft die zweite Ehe sogar zur Vorschrift. Verschlösse der Gatte jener Ermahnung und unter Umständen dieser Vorschrift sein Ohr: so würde er gewissenlos und leichtfertig zu Werke gehen. Die Wissenschaft steht, indem sie der zweiten Ehe günstig ist, keineswegs in schlechthinnigem Widerspruch mit dem Urchristenthume [2]).

Lehre mit Wissenschaft für einerlei hält. Die ureigenen Begriffe von Sitte und Lehre berechtigen dazu nicht.

[1]) Anlangend die Ehe mit Geschiedenen, so sagt Krehl S. 148 des Neutestamentl. Handwörterb. zur Darstell. der chr. Glaubens- und Sittenlehre für Prediger der evang. Kirche: „Ein vom Geiste des Evangeliums ganz durchdrungener Geistlicher kann nur protestando, d. h. das evangelische Gebot verwahrend, Geschiedene zur anderweitigen Ehe einsegnen. Denn die Erklärung: daß, wer eine(n) Geschiedene(n) freiet, einen Ehebruch begehet, ist ein unmittelbarer Ausspruch des Herrn und eine specifische Eigenthümlichkeit des Christenthums, wodurch es vor dem alten Bunde, Christus vor Moses, ausgezeichnet ist.“ Fassen wir indeß die Erklärung, welche Krehl meint und wir in Matth. XIX., 9 wahrnehmen, im Zusammenhange auf mit dem, was voraufgeht: so lautet ihr Sinn: „wer eine Frau freiet, die von ihrem Manne nicht wegen ihrer Hurerei“ (und, so dürfen wir im apostolischen Geiste hinzusetzen, nicht wegen einer der Hurerei ähnlichen, die Ehe auflösenden That) „entlassen ist, vollzieht einen Ehebruch.“ Und diese Erklärung Jesu ist vernünftig; denn das eheliche Verhältniß einer auf diese eigenmächtige Weise Geschiedenen zu ihrem Manne besteht thatsächlich fort. Ein vom Geiste des Evangelii ganz durchdrungener Geistlicher kann gar nicht eine derartige Geschiedene zur anderweitigen Ehe einsegnen. Setzen wir dagegen den Fall, daß Jemand freiet eine Frau, die z. B. wegen ihrer das Eheband innerlich auflösenden Hurerei von ihrem Manne durch die Kirche mit vollem Rechte geschieden ist. Nun so kann jener Geistliche diese anderweitige Ehe zumal in dem Falle ohne Weiteres einsegnen, daß die Geschiedene die Hurerei aufrichtig bereuet, überhaupt sich bekehrt hat. Daß der Geistliche das evangelische Gebot noch besonders verwahrt, ist bei der Einsegnung nicht nöthig. Dasselbe wird durch die Einsegnung nicht im Geringsten verletzt.

[2]) Indem de Wette, a. a. O., Th. III., S. 247 von dem „1. Tim.“ spricht, meint er: „Wahrscheinlich ist — die Forderung, daß ein Bischof eines Weibes Mann sein solle (Cap. 3, 2), von der Mißbilligung der zwei-

Die rechtmäßigen Kinder.

Daß die Kinder, von den Aeltern in dem ehelichen Verhältnisse erzeugt, den Aeltern ehrerbietige Folgsamkeit leisten, ist ein gerechtes Verlangen, wenn die Aeltern das Gegenständliche, d. h. den heiligen Gotteswillen, wie er durch das Evangelium klar geoffenbart worden, selbst vollziehen. Die Berechtigung zu dem Verlangen liegt darin, daß die Aeltern, sofern sie diesen Willen vollziehen, die Kinder nicht bloß hervorgebracht haben, im Dasein erhalten und vor Gefahren des Lebens schützen, sondern, was noch mehr besagt, sie (unmittelbar und mittelbar) dergestalt erziehen, daß dem Christenthume Rechnung getragen wird. Die Kinder haben ihre Erkenntlichkeit für diese Wohlthaten, die ihnen von keinem andern, als von Vater und Mutter, zufließen, in jener ehrerbietigen Folgsamkeit an den Tag zu legen, welche überdieß Eph. VI., 2; Koloss. III., 20 zur Vorschrift gemacht wird, gottwohlgefällig ist und die Vermittelung göttlichen Segens. Es gibt überhaupt Nichts, wodurch die Kinder die in Rede stehende Erkenntlichkeit besser offenbaren könnten, als die ehrerbietige Folgsamkeit gegen die Aeltern.

---

ten Ehe zu verstehen.“ Allein jene Forderung läßt sich sehr wohl davon verstehen, daß der Apostel das (eheliche) Leben des Bischofes mit zween Weibern mißbilligt, wie sich denn Beispiele von Vielweiberei unter heißblütigen Morgenländern, die dem Geiste des Evangelii widerstritten, herausgestellt haben dürften, vgl. Deuteron. XXI., 15. Jedenfalls zeigt sich keine Nothwendigkeit, dem de Wette'schen Verständnisse beizupflichten. Nun ist de Wette'n freilich sein Verständniß wahrscheinlich hiernach, daß der Apostel „von den zu Helferinnen zu wählenden oder zur Versorgung aufzunehmenden Wittwen“ verlange, „daß sie eines Mannes Weib gewesen (V. 9), — mithin der Enthaltsamkeit einen Vorzug“ gebe. Doch jene Wahrscheinlichkeit braucht nicht durch das „γεγονυῖα ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή“ in V. 9 vermittelt zu werden; denn mit dieser Bestimmung kann Paulus recht gut andeuten wollen, daß die betreffende Wittwe nicht gewesen sein dürfe eine Frau, welche mit zween Männern zugleich in ehelichem Verhältnisse gelebt habe. Ja vergleichen wir V. 14 mit V. 11: so wird der Wille des Paulus einleuchtend, daß die jüngeren Wittwen heirathen, Kinder gebären, ein Hauswesen regieren, um nicht dem Widersacher des Evangelii Anlaß zu geben, sie (wegen Zügellosigkeit, Faulheit und dergl.) zu lästern. Das würde Paulus wahrhaftig nicht wollen, wäre er gegen die zweite Ehe schlechthin. Vielmehr wußte er laut 1. Krth. VII., 9, daß es für Wittwen, V. 8, besser ist, zu heirathen, als von glühender Geschlechtslust mitgenommen zu werden (πυροῦσθαι). — Was die VV. 8, 39, 40 betrifft, so ist das Nichtbefremdende ihres Inhalts in Böhmer's Wissensch. des chr. Lebens nach Begriff, Form und Nothwendigk., S. 74 ff. dargethan.

Zwar dringen, was jene Wohlthaten anlangt, manche Zeitgenossen darauf, daß die Erziehung aller Christlichkeit baar sei [1]). Allein mit Unverstand! Würde die Erziehung aller Christlichkeit baar: so würde sie von dem in seiner höchsten Potenz aufgefaßten Menschenthume baar; denn die Christlichkeit ist nichts Anderes, als dieses Menschenthum. Doch gehen wir ob der hohen Wichtigkeit der Sache etwas tiefer in dieselbe ein, zumal sich dabei manche verfehlte Ansichten von dem Zwecke und Grunde der Erziehung verbessern lassen! Fr. Feuerbach, den wir aus jenen Zeitgenossen hervorheben wollen, bemerkt: „Die Erziehung will

[1]) In den schlesischen Provinzialblättern, Jahrg. 1849, Juniheft, S. 504 ff. ist ein „Manifest der deutschen Demokraten im Auslande" abgedruckt. Für das Manifest ist die Stelle S. 507 bezeichnend: „Die Erziehung und der Unterricht müssen — aller religiösen Unklarheiten und Ueberschwenglichkeiten entkleidet werden." Dieser Satz gilt natürlich, da das Christenthum bei aller seiner geschichtlichen Eigenthümlichkeit zu den Religionen gehört, auch von den christlichen Unklarheiten und Ueberschwenglichkeiten. Daß nun die Erziehung, welche übrigens den Unterricht als ihren die Erkenntnißkraft des Kindes angehenden Bestandtheil in sich schließt, von allen religiösen Unklarheiten und Ueberschwenglichkeiten entkleidet werden müsse, dagegen läßt sich, da dieselben der den Unterricht in sich schließenden Erziehung leicht nachtheilig werden können und in der Blüthezeit des Pietismus nachtheilig geworden sind, Nichts erinnern. Allein mit jenem Satze scheint das Manifest andeuten zu wollen, daß Erziehung und Unterricht überhaupt aller Religion, als sei dieselbe nach ihrem Ansich unklar und überschwenglich! entkleidet werden müsse; denn nachher bemerkt das Manifest von der Erziehung und dem Unterricht: „Ihr einziger Zweck ist, den Menschen zum Zusammenleben mit andern zu befähigen. Die Religion, welche aus der Gesellschaft verdrängt werden muß, soll aus dem Gemüth des Menschen schwinden." Indeß ist jene Andeutung ein schlechter Machtspruch, durch welchen der Erziehung und ihrem Bestandtheile, dem Unterricht, die rechte Weihe, welche in der Religion liegt, willkührlich entzogen wird. Es wird bei dieser Andeutung außer Acht gelassen, daß der Mensch zum allseitigen Leben in Gott, welcher in der Welt, also auch in andern Menschen ist, ausgebildet werden muß, weil er durch dieses Leben, für welches er von vorn herein durch das Gottverwandte seines Geistes befähigt ist, zum wahren Menschen wird. Ließe das Manifest diese hochwichtige Idee nicht außer Acht: so würde es nicht jene Andeutung machen. Je mehr viele Tausende unserer Zeitgenossen dergestalt in das Stoffliche sich verwickelt haben, daß sie dem unbedingt vollkommenen Geiste zu ihrem eignen Verderben entfremdet sind, desto mehr sollte die Erziehung im Allgemeinen und der Unterricht insbesondere von Religion, vorzüglich von christlicher Religion, durchdrungen sein, um die Tausende für den rechten Dienst dieses Geistes, welcher sich in dem christlichen Gebrauch des Stofflichen offenbart, zu gewinnen.

dich befähigen, das Leben weise zu genießen, das Leben so zu genießen, daß du die andern Menschen in ihrem menschlich berechtigten, d. i. vernünftigen und sittlichen Lebensgenusse nicht störst, sondern im Gegentheil so viel als möglich förderst." Man vergleiche hiermit das Folgende: „Der Zweck der Erziehung und des Staates ist, den in der Menschheit liegenden Glückseligkeitstrieb auf eine dem allgemeinen Besten entsprechende, in der Kenntniß und Anerkenntniß der menschlichen Natur begründete, d. i. vernünftige Weise zu leiten und zu regeln." Diese Zweckbestimmung hat den augenfälligen Makel der Einseitigkeit. Die Erziehung will, versteht sich in dem Falle, daß sie wahrhaft vernünftig ist, den ganzen, nach seiner geistigen und leiblichen Seite aufgefaßten Menschen, wiefern er unmündig ist, zu einem mündigen so heranbilden, daß dabei die von Gott gesetzte Eigenthümlichkeit des Menschen aufrecht erhalten wird. Nur in dem Falle, daß der nach seiner Ganzheit aufgefaßte, unmündige Mensch zum mündigen vermittelst der Erziehung geworden, kann er Stellen in Staat und Kirche würdig ausfüllen. Es kommt uns wahrlich nicht in den Sinn, die vernünftige Leitung und Regelung des Glückseligkeitstriebes, wiefern derselbe ein Verlangen des Willens nach dem Genusse sinnlichen und übersinnlichen Wohlseins ist, von dem Zwecke der Erziehung auszuschließen; dieser gewaltige Trieb kann, im Fall er solcher Leitung und Regelung durch die Erziehung nicht theilhaftig wird, zu groben Ausschreitungen, wie der Diebstahl, sogar der Mord erhärtet, das menschliche Einzelwesen hinreißen. Doch die Erziehung muß, will sie anders das Gepräge schöner Allseitigkeit haben, auch die vernünftige Leitung und Regelung aller übrigen Triebe des menschlichen Geistes, so wie der Bewegungen des Leibes, bezwecken. — Freilich bemerkt Feuerbach, indem er auf das Christenthum übergeht: „Die Erziehung — beruhe auf dem Grundsatze, daß der Glückseligkeitstrieb in der Menschheit berechtigt sei. Vom Christenthum aber werde dieser Trieb — für unberechtigt erklärt. Also stehe das Christenthum im Widerspruche mit der Grundlage — der wahren Erziehung." Doch ist Feuerbach auch in dieser Bemerkung auf falscher Fährte. Die vernünftige Erziehung geht aus von dem Grundsatze, daß nicht bloß der Glückseligkeitstrieb, sondern auch die Triebe nach Erkenntniß Gottes und der von Gott durchdrungenen Welt, desgleichen nach einem wahrhaft ethischen Leben, in der Menschheit berechtigt sind, wie denn der Glückseligkeitstrieb nur in dem Falle auf die rechte Weise befriedigt wird, daß die beiden anderen Triebe befriedigt werden. Ferner: von dem Christenthume wird der Glückseligkeitstrieb eben so wenig, wie der nach Erkenntniß und nach einem wahrhaft ethischen Leben für unberechtigt erklärt; denn das Christenthum geht darauf aus,

durch Gewährung einer Glückseligkeit, welche das naturwüchsige Ergebniß der Erkenntniß und des wahrhaft ethischen Lebens, d. h. der Wohlthaten des Christenthums ist, den Glückseligkeitstrieb, sowie durch die Wohlthaten der Erkenntniß und des ethischen Lebens die beiden andern Triebe zu befriedigen. Das Christenthum ist weit entfernt, seinen Bekennern das Ertödten aller dieser Triebe zuzumuthen. Feuerbach räumt selber ein, daß der Glückseligkeitstrieb, „obwohl — unbewußt, die Seele auch des Christenthums" sei [1]). Mithin steht diese Religion in vollem Einklange mit den Grundlagen der wahren Erziehung. — Endlich äußert Feuerbach: „Mit dem Christenthume propft man in unsern (?) Tagen der Jugend nur einen der friedlichen harmonischen Ausbildung ihrer Kräfte feindlichen Giftstoff ein." Aber diese Aeußerung stellt sich dar als eine von Seiten des reinen Christenthums unverdiente Lästerung desselben. Freilich sind manche fremdartige Zusätze, welche das Christenthum in nachapostolischen Zeiten theologischer Seits erhalten hat, jener Ausbildung nicht förderlich, weil sie die christliche und zugleich vernünftige Idee Gottes, welcher heilige Liebe ist, verletzen, mithin das Gepräge der Unwahrheit haben. Dergleichen Zusätze stellen sich auch in der „Erinnerung" aus dem „religiösen Leben" Feuerbach's heraus, welche er mehrmals veröffentlicht hat [2]). Allein mit demjenigen Christenthume, welches durch eine eben so fromme als wissenschaftliche Kritik von dergleichen Zusätzen sorgfältig gereinigt ist, d. h. mit dem Urchristenthume, wird auch in unsern Tagen der Jugend ein Heilsstoff beigebracht, der für die friedliche, harmonische Ausbildung ihrer Kräfte förderlich ist; denn das Urchristenthum, dessen Quellpunkt Christus unmittelbar oder durch seine Apostel, — ist in seiner Gotteswürdigkeit vollendete Wahrheit. Den Beweis führen die Wissenschaften des christlichen Glaubens und Lebens. Das Urchristenthum hört damit, daß

---

[1]) Vgl. zu der obigen Entwickelung Feuerbach's Relig. der Zuk., Hft. I., S. 34, auch S. 33. Das Christenthum ist dem Feuerbach S. 32 „ein irregeleiteter Befriedigungsversuch des im Herzen der Menschheit unaustilgbar lebenden Glückseligkeitstriebes." Eine unerweisliche Behauptung!

[2]) So war laut der Erinnerung, s. Rel. der Zuk., Hft. I., S. 54, in dem Laufe des Confirmationsunterrichts, den Feuerbach genoß, die Rede vom „Zorne Gottes, der allein durch den von ihm selbst aus Gnaden in mir" (dem Feuerbach) „erweckten Glauben an die versöhnende Kraft des Blutes Christi" mit Feuerbach „versöhnt werden könne." Das reine Christenthum dagegen setzt lediglich die Versöhnung des Menschen mit Gott, und zwar aus dem sehr vernünftigen Grunde, weil die Menschen vermöge ihrer Sünden in einem feindseligen Verhältnisse stehen zu dem Gotte, welcher heilige Liebe ist, 2. Krth. V., 20; Röm. V., 10.

seine Wahrheit von dem durch Gottesleugnerei getrübten Geistesauge nicht erkannt wird, nicht auf, seinem Ansich nach Wahrheit zu sein.

Nun werden allerdings die Aeltern als christliche Erzieher ihrer Söhne und Töchter in dem Falle, daß die Söhne und Töchter den Aeltern, obgleich diese sich als Organe des göttlichen Willens in Gesinnung, Worten, Handlungen darstellen, den ehrerbietigen Gehorsam versagen, und in der Versagung troß aller vernünftigen Vorstellungen, Ermahnungen und Warnungen eigensinnig verharren [1]), — die Söhne und Töchter mit angemessenen Uebeln, d. h. mit Strafen heimsuchen. Eine solche Heimsuchung ist nicht bloß als gerechte Vergeltung für das Beharren in dem Versagen des ehrerbietigen Gehorsams, sondern auch deshalb an ihrem Orte, weil sie bei ihrem schmerzhaften Wesen ein Beweggrund für die Kinder werden kann, den Aeltern inskünftige diesen Gehorsam mit desto größerem Eifer zu leisten [2]). Lassen sich

---

[1]) Rothe, a. a. O., Bd. III., Abth. 2, S. 683: „Die Eltern müssen, um ihre Kinder recht erziehen zu können, die sittliche Würde (1. Tim. 3, 14) an sich herausbilden, an welcher jene ihre sittliche und geistige Ueberlegenheit und ihre wohlberechtigte Auctorität abfühlen, und um deren willen sie sich ihnen frei und freudig unterwerfen. Ohne diese können sie keinen wahrhaft erziehenden Einfluß ausüben.“ Mit Unrecht wird von Rothe, der hier in die Fußstapfen de Wette's, s. chr. Sittenl., Th. III., S. 235, tritt, die Stelle 1. Tim. 3, 4 auf die sittliche Würde der Eltern bezogen. Paulus bezeichnet den Bischof als *τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος*. Der Umstand, daß die Redeform *μετὰ πάσης σεμνότητος* nicht mit *ἔχοντα*, sondern mit *ἐν ὑποταγῇ* unmittelbar zusammenhängt, macht es rathsam, jene Redeform zu begreifen von jeglicher Ehrbarkeit, von der Ehrerbietung jeder Art, welche die Kinder dem Bischof in der Verbindung mit der Unterwerfung unter seine väterlichen Bestimmungen zu leisten haben.

[2]) Schleiermacher, chr. Sitte, S. 235: „Das Hauswesen ist — ebenso wesentlich Element der bürgerlichen Gemeinschaft, als der kirchlichen.“ Ein Satz, gegen welchen zumal in dem Falle Nichts einzuwenden, daß die bürgerliche Gemeinschaft allgemeiner von der staatlichen genommen wird. Nun aber fügt Schleiermacher dem Gesagten die Worte bei: „Darin liegt ein Fingerzeig, daß Strafen und Belohnungen in der Familie stattfinden können, nicht sofern diese Element der Kirche, sondern sofern sie Element des Staates ist.“ Und hiermit geht Schleiermacher fehl. Die kirchliche Gemeinschaft straft und belohnt, wie die bürgerliche; denn die kirchliche übt eine gewisse Disciplin in Beziehung auf grobe Sünder und befördert Personen, die sich in niederen Kirchenämtern hervorgethan haben, zu höheren. Wenn nun das Hauswesen wesentlich ein Element beider Gemeinschaften ist: so liegt darin ein Fingerzeig, daß Strafen und Belohnungen in dem Hauswesen, d. h. hier,

diese etwa durch Affenliebe zu den Kindern, welche sogar die Gebrechen derselben zu Vorzügen stempelt, von der Bestrafung derselben abhalten: so ist das eine Art von Rechtsverletzung, bei welcher es leicht an der schrecklichen Nemesis nicht fehlt, daß die Stellung der Kinder zu den Aeltern in einen positiven Gegensatz, welcher mit Verspottung der Aeltern verknüpft ist, übergeht. Wie aber bei solchem Gegensatze eine Fülle von Verderben über Staat und Kirche, deren Angehörige die Kinder sind, kommen müsse, liegt auf der Hand. Es würde mit dem Staate und der Kirche der Gegenwart besser aussehen, wenn die in der Versagung des ehrerbietigen Gehorsams gegen die Aeltern eigensinnig verharrenden Kinder durch Strafen der Aeltern zu solchem Gehorsam genöthigt würden und zu tüchtigen Mitgliedern des Staates und der Kirche herangebildet. Inzwischen werden die Aeltern, je christlicher ihre Erziehung ist, desto mehr sich davor in Acht nehmen, durch Strafen die von Gott gesetzte Eigenthümlichkeit ihrer Kinder zu unterdrücken. Das Christenthum ist von einer solchen Achtung gegen die Eigenthümlichkeit beseelt, daß es dieselbe zwar von ihren menschlichen Entstellungen läutern und verklären, aber ihrem Wesen nach aufrecht erhalten will. Gehen die Aeltern, von leidenschaftlichem Zorn über Gebrechen ihrer Kinder ergriffen, mit ihren Strafen darauf aus, die Eigenthümlichkeit, an welcher die Gebrechen haften, zu unterdrücken [1]): so ist diese Weise der Erziehung unchristlich, die Kinder, welchen ihre Eigenthümlichkeit, begreiflich genug! lieb ist, werden gegen die Aeltern erbittert und die Erbitterung schließt die Dankbarkeit aus, welche von Seiten der Kinder in ehrerbietigem Gehorsam gegen die Aeltern eben diesen für ihre mannigfachen Wohlthaten bewiesen werden soll. Daher die Verordnung in Kol. III., 21.

Werfen wir endlich einen Blick auf die im Jenseits des Eheverhältnisses bei sündhafter Geschlechtsliebe erzeugten Kinder: so steht diejenige Erziehung, die ihnen durch Stellvertreter der Aeltern zu Theil wird, nicht selten an Güte zurück hinter derjenigen, welche ehelich gezeugten Kindern von Seiten der Aeltern unmit-

---

in der Familie, stattfinden können, sofern dieselbe ein Element der Kirche und sofern dieselbe ein Element des Staates ist.

[1]) Wenn Hegel, s. Grundlin. der Phil. des Rechts, A. 2, S. 231, bemerkt: „Ein Hauptmoment der Erziehung ist die Zucht, welche den Sinn hat, den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloß Sinnliche und Natürliche ausgereutet werde": so ist die Bemerkung nicht ganz treffend. Der Eigenwille des Kindes ist nur so weit, als er mit dem ethischen der Aeltern in Widerspruch steht, durch die Zucht zu brechen. Und das bloß Sinnliche und Natürliche ist durch dieselbe nicht auszureuten, sondern zu ethisiren. Sonst wird die Zucht menschenmörderisch.

telbar widerfährt: eine Erscheinung, die aus dem Umstande, daß die Stellvertreter gewöhnlich bloße Miethlinge und ohne rechte Liebe zu den unehelich erzeugten Kindern sind, hinlänglich sich erklärt, die jedoch das Bedauern des Menschenfreundes um so mehr in Anspruch nimmt, als diese Kinder ohnedieß ob des Makels, der ihnen von vorn herein in den Augen vieler Menschen anhaftet, unglücklich sind. Und gesetzt auch, die „Sorge" für das „außer der Ehe" erzeugte Kind bliebe, wie Fichte sagt[1]), „derjenigen, der die Natur dieselbe unmittelbar aufgetragen hat, der Mutter": — so dürfte doch die mütterliche Erziehung zu sehr das Gepräge der Weichheit haben, als daß sie ausreichen könnte. Die Erziehung ist nur in dem Falle gut, daß in ihr Weichheit der Mutter (nicht etwa durch „Ziehgeld", welches der Vater bezahlt, sondern) durch den Ernst, den der Vater bei dem eignen Geschäffte der Erziehung an den Tag legt, gemäßigt wird. Kann nun aber oder will der Vater eines unehelichen Kindes nicht in Gemeinschaft mit der Mutter die Erziehung desselben in die Hand nehmen: so steht zu wünschen, daß die Kirche ein solches Kind in ihre Erziehungsanstalten aufnehme, wo, was Ephes. VI., 4 vorgeschrieben ist[2]), vollzogen wird. Wenn Fichte vom Staate äußert: „Er hat das Recht, öffentliche Erziehungsanstalten zu machen": so haben wir dagegen Nichts zu erinnern; sind indeß davon überzeugt, daß die staatlichen Erziehungsanstalten in dem Maaße dem Gipfel der Vollkommenheit sich annähern, als sie christlich, d. h. wahrhaft menschlich werden. Dafür aber, daß sie christlich werden, hat die Kirche Sorge zu tragen in einer Weise, bei welcher die Wohlfahrt des Staates keine Benachtheiligung erfährt. Dadurch beugt die Kirche von vorn herein dem Verdachte des Staates vor, als sei es ihr in den staatlichen Erziehungsanstalten um Herrschaft über den Staat zu thun.

---

[1]) S. sämmtl. Werke, Bd. III., S. 361 ff.

[2]) In dieser Stelle nimmt Schleiermacher παιδείᾳ, a. a. O., S. 238, Anm., von der „gesunden Gymnastik." Wir zweifeln, ob dem paulinischen Sprachgebrauche durchaus angemessen. In Röm. II., 20 finden wir παιδευτὴν ἀφρόνων in Verbindung mit διδάσκαλον νηπίων, in 1. Tim. I., 20 ἵνα παιδευθῶσι μὴ βλασφημεῖν. Demnach müssen wir das παιδείᾳ Eph. VI., 4 von der Unterweisung nehmen, in welcher, wie in der dem Herrn wohlgefälligen Ermahnung zu allem Guten (ἐν — νουθεσίᾳ κυρίου), die Väter ihre Kinder aufzuerziehen haben. Man sollte sich nicht darüber wundern, daß die neutestamentischen Schriften sich über die Art, wie Söhne und Töchter sich zu einander zu verhalten haben, nicht ausführlich verbreiten. Die Unterweisung und Ermahnung, welche zu der Erziehung der Väter gehören, konnte und sollte auch zu dieser Art des Verhaltens in Beziehung stehen.

Dienendes Personal.

Unter dem dienenden Personale, sofern dasselbe den Anhang einer Familie bildet, verstehen wir Individuen, die mit dem Haupte derselben sich dazu frei vereinbart haben, ihm und seinem Hauswesen für einen gewissen Lohn auf eine bestimmte Zeit Allerlei, was ehrbar und erlaubt ist, zu leisten. Ein anderes Verständniß würde kein recht christliches sein. Zu den Klagen, an welchen die Gegenwart reich ist, gehört nun insonderheit die gar vieler Familienhäupter über die Schlechtigkeit dieses dienenden Personals, oder, wie sie sich gewöhnlich ausdrücken, des Gesindes [1]). Und je mehr Schleiermacher bei seinem feinen, ethischen Takte im Stande war, wissenschaftliche Bestimmungen zu treffen, durch welche dieser Klage abgeholfen werden konnte, desto bedauernswerther ist, daß er in seiner christlichen Sitte es an solchen Bestimmungen fehlen läßt. Zwar führt er für sein nicht Rücksichtnehmen auf den Gegensatz von Herrschaft und Gesinde den Grund an: „Das Verhältniß — ist ein wechselndes, und in Beziehung auf geistiges stehen sie zu einander, wie einzelne in der Gemeinde." Aber obwohl der Grund an sich richtig ist, rechtfertigt er doch Schleiermacher's Verfahren nicht. Das Verhältniß zwischen Herrschaft und Gesinde nimmt trotzdem, daß es wechselt und daß beide Theile hinsichtlich des Geistigen zu einander stehen, wie einzelne Glieder der Gemeinde zu einander [2]), — ein sehr eigenthümliches Handeln der Herrschaft gegen das Gesinde und des Gesindes gegen die Herrschaft in Anspruch. Wenn „die christliche Sitte", oder besser: die Wissenschaft des christlichen Lebens nicht auf dieses Handeln eingeht und es (wenigstens mit Kurzem) darstellt: so zieht sie sich den Tadel der Unvollkommenheit zu. Zwar muß, indem neutestamentische Briefe das gegenseitige Handeln der *κύριοι κατὰ σάρκα* und der *δοῦλοι* darstellen, bei den *δούλοις* gedacht werden an Personen, die auf dem Wege

---

[1]) Als ein Grund des geistigen Verderbens in den menschlichen Gemeinwesen gelten Herrn Ludw. Feuerbach bekanntlich auch die Kartoffeln. Das Verfehlte dieser Anschauung liegt zu Tage, da die Kartoffeln, sollten sie auch noch so sehr ihrem Begriff entsprechen, Stoffliches sind, das Verderben dagegen etwas Geistiges ist. Die Anschauung würde nur dann richtig sein, wenn Feuerbach's Satz: „Der Mensch ist, was er ißt", Wahrheit wäre. Doch das Unwahre, weil Unvernünftige, desselben ist klar.

[2]) S. Schleiermacher, S. 219. Merkwürdig ist, daß er in dem Entw. S. 267 sagt: „Die sittliche Behandlung des Verhältnisses" (nämlich dienstbarer Personen in der Familie) „hängt ab von dem größeren oder geringeren Unterschied der Bildungsstufe." Warum aber nicht auch von der größeren oder geringeren Gesinnungstüchtigkeit?

der Gewalt zu Leibeigenen ihrer Gebieter geworden, so daß sie nicht, gleich dem freien Gesinde, aus dem dienenden Zustande nach Belieben hinaustreten können. Allein manches Bestandstück des gegenseitigen Handelns dieser Gebieter und ihrer Leibeigenen, welches in den Briefen angegeben wird, kann bei seiner Allgemeinheit von der Wissenschaft vortrefflich benutzt werden, indem sie das gegenseitige Handeln der Herrschaft und des Gesindes der Neuzeit beschreibt.

Die Schlechtigkeit des Gesindes hat gewöhnlich die Gestalt einer unehrerbietigen Widerspenstigkeit gegen die Herrschaft. An dieser Widerspenstigkeit dürften schon die Leibeigenen der apostolischen Zeit gelitten haben, weil sonst die an die letzteren gerichtete, apostolische Aufforderung, ihren Gebietern mit Ehrfurcht und Zittern (also in Bescheidenheit) zu gehorsamen, Eph. VI., 5; Kol. III., 22; Tit. II., 9; 1. Ptr. II., 18, überflüssig gewesen sein würde. Der Quellpunkt jener Widerspenstigkeit des Gesindes ist nun allerdings die auch dem Gesinde, wie der Herrschaft, angeborne Neigung, das Böse zu vollbringen. Diese Neigung findet in der genannten Widetspenstigkeit, welche eine Verletzung des zwischen Herrschaft und Gesinde bei der Vermiethung geschlossenen pacti, also etwas Böses ist, ihre Nahrung. Es mögen ferner zur Entwickelung der Widerspenstigkeit in solchen Zeiten, worin auf den Gebieten des Staates und der Kirche Umwälzungen vor sich gehen, schlechte Beispiele beitragen, desgleichen schmeichlerische Reden von einer Selbstständigkeit des Ichs, die allen gottgeordneten Gehorsam gegen Obere ausschließt, mithin sündhaft ist. Inzwischen wird auch von Seiten mancher Herrschaft die Widerspenstigkeit des Gesindes dadurch verschuldet, daß jene gegen das Gesinde, wenn dieses auch unter körperlichen Leiden seinen Obliegenheiten genügt, keine christliche Liebe, ja nicht einmal die volle Gerechtigkeit, welche in der Darreichung des ungeschmälerten, bei dem Vermiethen ausbedungenen Lohnes sich offenbart, Jac. V., 4, an den Tag legt: ein Verfahren, bei welchem manche Herrschaft völlig vergißt, daß auch sie ein himmlisches Oberhaupt hat, Kol. IV., 1, welchem sie von ihrem Verhalten dereinst Rechenschaft ablegen muß. Das Gesinde sucht sich, falls es von gottentfremdeter Selbstsucht beseelt ist, für die Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit seiner Herrschaft an derselben durch die in Rede stehende Widerspenstigkeit, welche nicht einmal vor Veruntreuungen des Eigenthums der Herrschaft zurückbebt, zu rächen. Wie wenig ein solches zwischen Herrschaft und Gesinde obwaltendes Verhältniß seiner Vernunftidee entspreche, wie sehr dasselbe auf der andern Seite die Glückseligkeit der betreffenden Familie nothwendiger Weise trübe und störe, das bedarf für den Nachdenkenden keiner Auseinandersetzung. Die Herrschaft könnte

nun der unehrerbietigen Widerspenstigkeit des Gesindes vermittelst staatlicher Gewalt entgegenarbeiten. Allein die Gewalt würde jene Widerspenstigkeit leicht bloß als äußere Erscheinung und dergestalt unterdrücken, daß das Gesinde, ohne irgend eine innere Anhänglichkeit an die Herrschaft zu gewinnen, derselben nur vor ihren Augen diente, mithin eine Art pharisäischer Heuchelei, welche unter allen Lastern das abscheulichste ist, vollzöge [1]), Eph. VI., 6. Der Widerspenstigkeit ist vielmehr in solcher Weise entgegenzuwirken, daß das Gesinde veranlaßt wird, sich der Herrschaft so ehrerbietig zu unterwerfen, daß die Unterwerfung von herzlicher, wohlwollender Gesinnung gegen die Herrschaft, als die Stellvertreterinn des göttlichen Herrn, begleitet ist, V. 7. Und diese Weise besteht darin, daß die Herrschaft nicht bloß volle Gerechtigkeit für alle Dienstleistungen, wie solche vermöge des Miethscontractes feststeht, dem Gesinde widerfahren läßt, sondern auch mit demselben, falls es in menschlicher Gebrechlichkeit einmal fehl geht, Geduld hat und ihm verzeiht, für das Wohlbefinden des Gesindes in geistiger und leiblicher Hinsicht Sorge trägt, mit Einem Worte: eine patriarchalische Stellung der Liebe zu dem dienenden Personale einnimmt. Zwar kann durch dieses wahrhaft christliche Mittel die ethische Besserung der Dienstboten, welche die Form thatsächlicher Dankbarkeit gegen die Herrschaft annimmt, lediglich bei solchen Dienstboten herbeigeführt werden, welche für die ethische Schönheit des Mittels noch ein freies Auge und für die herrlichen Einwirkungen desselben die rechte Offenheit haben. Fehlt es dem Gesinde an jenem Auge und an dieser Offenheit ob der argen Einflüsse der Welt: so wird das Mittel von der Herrschaft vergebens in Anwendung gebracht, und die Auflösung eines Verhältnisses, welches dann nicht mehr zum Segen gereichen kann, wird wünschenswerth. Die Herrschaft darf sich indeß das beruhigende Zeugniß ausstellen, die angedeutete Widerspenstigkeit nicht verschuldet zu haben, sollte dieselbe auch von den gewissenlosen Dienstboten als eine durch die Herrschaft hervorgerufene dargestellt werden. Gewöhnlich sind die Menschen Anwalte ihrer werthen Persönlichkeiten.

Vom Staate.

Das Wesen des Staates wird von demjenigen, der die Entstehung desselben erkannt hat, gründlich begriffen; es ist durch die Entstehung seiner Erscheinung nach bedingt. Wir müssen

---

[1]) Fichte, Syst. der Sittenl. S. 438, treffend: „Dem Gleißner ist es Zweck, bemerkt zu sein.“

daher die Entstehung des Staates in das Licht stellen, ehe wir auf das Wesen tiefer eingehen.

Die Entstehung.

„Der Staat kann nicht willkührlich entstehen, wie durch Vertrag, daß die Menschen sich berathschlagten, wie sie sich zu einem gewissen Zwecke vereinigen sollten. Vielmehr sind in dem durch die Familienverbindung gegebenen alle einzelnen prädeterminirt zu einer individuellen Idee der Cultur, zu der sich die bildende Thätigkeit aller einzelnen nur verhält, wie Theile ihres organischen Vermögens. Und diese Idee bricht irgendwo und irgendwie aus. Dies ist das natürliche Entstehen eines Staates." So Schleiermacher [1]). Allein es ist eigenmächtig, daß Schleiermacher lediglich *dieses* Entstehen eines Staates für ein natürliches erklärt. Das Entstehen durch einen Vertrag, welchen Menschen oder Familien oder Stämme zu dem Zwecke, eine volksthümliche Rechtsgemeinschaft zu bilden, mit einander schließen, ist ebenfalls ein natürliches; denn bei dem Vertrage kommt die Willensfreiheit derjenigen, welche ihn mit einander abschließen, und bei der dem Vertrage unmittelbar voraufgehenden Berathschlagung dieser Personen darüber, *wie* sie sich zu dem Staate zu vereinigen haben, kommt das Erkenntnißvermögen zu vollem Rechte [2]). Wäre das Entstehen des Staates durch Vertrag nicht ein natürliches: so würde Gott den Vertrag nicht als Mittel, Staaten in das Dasein zu rufen, benutzen. Nur in dem Falle dürfte jenes Entstehen kein natürliches sein, daß bei dem Vertrage der eine von den beiden Theilen, die ihn abschließen, auf den andern einen äußern Zwang, verbunden mit dictatorischer Bestimmung der Form des Staates, ausübte. Indeß liegt ein solcher Zwang nicht in der reinen Idee des Vertrages, wie sie uns vorschwebt, indem wir das Entstehen eines Staates durch Vertrag als ein natürliches setzen. Vielmehr wird durch jenen Zwang die reine Idee getrübt. — Freilich geht Schleiermacher

---

[1]) Vgl. a. a. O., S. 276. Ebendaselbst heißt es: „Das Entstehen ist, daß das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit die Masse durchdringt." Uebrigens s. auch Greve's Grundriß u. s. w., S. 89, der in dem Schleiermacherisiren der Rothe'schen Ethik Nichts nachgibt.

[2]) Schleiermacher: „Durch Berathschlagung kann kein Staat entstehen, weil sonst die Idee etwas willkührliches wäre." Doch durch Berathschlagung kann wohl ein Staat entstehen, ohne daß die Idee des Staates dadurch etwas Willkührliches wird. Die in der Berathschlagung *begründete* Idee von der Beschaffenheit des Staates ist vermöge der Begründung eine nothwendige.

so weit, daß er behauptet: „Ein Entstehen des Staates durch Vertrag — ist nicht zu denken." Allein die Behauptung hält nicht Stich, da die für dieselbe angeführten Gründe keineswegs beweisender Natur sind. Einmal sagt Schleiermacher, „daß der Vertrag in seiner Form nur durch den Staat besteht, durch diesen wesentlich bedingt ist, dem Zustande der bloßen Vertragsmäßigkeit aber gerade etwas fehle zum Staat." Doch schließt ja der an sich wahre Satz, daß der Vertrag durch den Staat besteht, d. h. fortbesteht, keineswegs das Entstehen desselben durch den Vertrag aus. Jenes Bestehen und dieses Entstehen lassen sich zur Einheit des Bewußtseins mit einander verknüpfen. Und wenn ferner die Menschen sich dahin mit einander vertragen, daß sie einen Staat bilden, der seinem Begriffe entspricht, d. h. die wohlgegliederte Rechtsgemeinschaft des Volkes ist: so fehlt wahrlich dem Zustande der bloßen Vertragsmäßigkeit Nichts zum Staate, es kann ihm sogar Nichts zum Staate fehlen. Zwar bemerkt Schleiermacher weiter behufs der Begründung seiner Behauptung, daß „jener Vertrag durch die Kraft der Ueberredung entstehen müßte; dem einzelnen aber solche Kraft, wo das Bedürfniß nicht dringe, nie beiwohnen könne; wo es aber dringe, da sei auch die Naturgewalt wirksam, und der einzelne könne mit seiner Ueberzeugungskraft nur als ein Moment auftreten." Indeß zeugt die Bemerkung von psychologischer Unkunde. Der Vertrag kann sehr gut entstehen durch die dem Einzelnen von Natur einwohnende Kraft der Ueberzeugung. Doch gesetzt, es wohnte die Ueberzeugungskraft dem Einzelnen erst infolge des Umstandes ein, daß das Bedürfniß dringt, mithin die Naturgewalt wirksam ist: so bleibt der Einzelne trotz alle dem eine Persönlichkeit, er kann also auch mit seiner Ueberzeugungskraft als Persönlichkeit auftreten. Wie die Persönlichkeit des Einzelnen beziehungsweise die Gottähnlichkeit des Einzelnen bildet: so kann sie durch keine Wirksamkeit einer Naturgewalt Null werden. — Wenn Schleiermacher folgendermaßen fortfährt, „ein auf Vertrag gegründeter Staat könne auch nicht bestehen": so würde, falls diese Aeußerung schlechthin richtig wäre, dieselbe durchaus nichts dagegen beweisen, daß der Staat durch einen Vertrag denkbarer Weise entstehe. Wenn ein auf Vertrag gegründeter Staat auch nicht bestehen könnte: so müßte er doch gerade, weil er auf einen Vertrag gegründet ist, durch diesen entstanden sein. Aber die Aeußerung ist nicht einmal schlechthin richtig. Nehmen wir an, daß der Vertrag, auf welchem ein Staat gegründet ist, so beschaffen ist, wie er beschaffen sein soll, und daß die Vereinigung zu einem Staate, in welchem das gute Recht der Regierung und der Regierten seinen Ort hat, gewahrt wird! Nun so kann ein auf solchen Vertrag gegründeter Staat, dafern die Staatsangehörigen

für die Güte dieses Vertrages ein Auge haben, allerdings bestehen[1]); diesem Vertrage „wohnt" wirklich „Kraft" genug bei, „zerstörende innere Bewegungen", (um von Schleiermacher's Worten Gebrauch zu machen,) „bei den Staatsangehörigen zu hemmen. Schleiermacher hat keine gegenständliche Befugniß, diese Kraft einem solchen Vertrage abzusprechen. — Endlich sagt dieser Sittenlehrer: „Am wenigsten — kann dem Begriff eines durch Vertrag entstandenen Staates ein höherer Werth beigelegt werden, als dem andern." Allein auch hier können wir die Erinnerung nicht unterdrücken, daß, wenn auch der Begriff eines Staates, der durch Vertrag entstanden ist, denselben Werth haben sollte mit dem Begriffe eines Staates, der nicht durch Vertrag, sondern etwa durch Usurpation entstanden, — dennoch dem durch einen trefflichen Vertrag entstandenen Staate ein höherer Werth beigelegt werden muß, als dem nicht durch einen solchen Vertrag, sondern durch Usurpation entstandenen; denn jener ist, weil er durch eine auf die Einrichtung des Staates ethisch einwirkende That entstanden ist, von größerer Güte, als ein solcher, der nicht vermittelst solcher That entstanden[2]).

---

[1]) Theremin, a. a. O., S. 134: „Wenn man den Staat aus einem Urvertrag hervorgehen läßt, so wird dadurch — abgesehen von der Undenkbarkeit eines vorgesellschaftlichen Zustandes, den man bei einer solchen Ansicht voraussetzen muß, — den Regierten stillschweigend das Recht eingeräumt, eine Verbindung, die sie nach Willkühr geschlossen haben, auch nach Gefallen wieder aufzuheben." Aber warum soll denn ein vorgesellschaftlicher, d. h. vorstaatlicher Zustand (der allerdings bei jener Ansicht vorausgesetzt wird,) undenkbar sein, da Horden oder Stämme den Vertrag, aus welchem der Staat hervorgeht, schließen können, um ihrem Rechtsbegriff in einem Gemeinwesen behufs der Sicherstellung von Person und Eigenthum einen vollen Ausdruck zu geben? Ferner ist zu sagen, daß, falls die Regierung in der Staatsverbindung Gesetze gibt und vollzieht, welche die eigenthümliche Anwendung des Gottesgesetzes vom ethischen Leben auf den Staat sind und durch welche die Regierung den Regierten zum Heile gereicht, Röm. XIII., 3, die Regierten undankbar gegen die Regierung handeln würden, wenn sie die staatliche Verbindung mit derselben nach Gefallen wieder aufhöben. Bloß in dem Falle, daß die Regierung durch Erlaß und Vollziehung von Gesetzen, die jenes Gottesgesetz beeinträchtigen und den Regierten zum Nachtheil gereichen, den Urvertrag wieder aufhebt, muß es von den Regierten abhängen, ob sie mit dieser Regierung einen neuen Vertrag, d. h. eine neue staatliche Verbindung eingehen wollen oder nicht eingehen. Sonst würde die Willensfreiheit der Regierten zu kurz kommen.

[2]) Schleiermacher, S. 276: „Die Erklärungen" (nämlich vom Entstehen des Staates) „aus Vertrag und Usurpation sind beide falsch. — Entstände aber der Staat so willkührlich: so fehlte theils auch der Grund

Was die Beziehung Gottes zu dem Ursprunge eines Staates anlangt: so dürfte, wenn der Ursprung durch ein widerrechtliches Handeln, von welcher Art die Usurpation ist, vermittelt wird, — Gott diese Weise der Entstehung dermaßen zulassen, daß er den Personen, welche sich dieses Handeln zu Schulden kommen lassen, lediglich die Kraft zu handeln erhält. Denn bei der Verneinung solcher Zulassung, d. h. falls Gott vermöge seiner Macht dieses widerrechtliche Handeln gewaltsam unterdrückte, würde der Staat nicht zu Stande kommen. Ist dagegen ein rechtliches Handeln der Menschen, z. B. ein Vertrag, der Ausgangspunkt eines Staates: so darf sogar eine leitende Thätigkeit Gottes bei einem solchen Handeln, welches ein Anknüpfungspunkt für jene Thätigkeit ist, gesetzt werden. Wer da behauptet, daß dieses Setzen nicht erlaubt sei, verkennt in dem rechtlichen Handeln willkührlich den menschlichen Anschließungspunkt für diese Gottesthätigkeit. Es ist lobenswerth, weil der Wahrheit entsprechend, daß manche fromme Christen die Entstehung der christlichen Kirche als eine gottmenschliche darstellen. Allein die Herrlichkeit des Ursprungs der Kirche würde gewiß nicht beeinträchtigt werden, wenn diese Christen zugleich thäten, was sie nicht thun, d. h. wenn sie, was die Entstehung der Staaten betrifft, eine Beziehung Gottes zu dem diese Entstehung bedingenden, menschlichen Handeln annähmen. Sie würden durch die Annahme mit den neutestamentischen Urkunden schwerlich in Widerspruch treten. In Röm. XII., 1 werden wenigstens die bestehenden Gewalten, welchen jede Seele (d. h. hier Persönlichkeit) sich zu unterwerfen habe, also die Obrigkeiten [1]), die eine sehr wesentliche Seite des Staates bilden, als von Gott geordnete bezeichnet. Die Bezeichnung ist um so bemerkenswerther, als die Gewalten der apostolischen Zeit, welche

---

zu bestimmter Begrenzung (Tendenz nach Universalmonarchie), theils kann die Abzweckung nur negativ sein (Sich selbst überflüssig machen)." Daß indeß Staaten aus Vertrag und Usurpation — bei der letztern maaßt sich Jemand die Herrschaft ohne Befugniß an! — entstanden sind, lehrt die Weltgeschichte sattsam. Als willkührliche Entstehungsweise darf aber bloß die Usurpation bezeichnet werden, in welcher von dem Rechtsbegriffe, der sich in dem Vertrag zu Tage legen kann, keine Spur ist. Endlich kann, falls der Staat aus Vertrag und Usurpation entsteht, recht wohl die Absicht obwalten, den Staat bestimmt zu begrenzen und in dieser Begrenzung positiv aufrecht zu erhalten. Schleiermacher wird durch die Hitze des Streites zu Uebertreibungen hingerissen.

[1]) Das an sich abstracte ἐξουσία wird durch das concrete οἱ ἄρχοντες näher bestimmt, so daß vermöge des engen Redezusammenhanges auch die ἐξουσία auf die Gewalt als Persönlichkeit zu beziehen ist.

a. a. O. mit dem ὑπερεχούσαις und αἱ οὖσαι angedeutet werden, durchschnittlich eben keine Musterbilder von Gerechtigkeit waren.

Das Wesen.

Das Wesen des Staates wird am besten begriffen aus den Unterschieden, die in dem Wesen befindlich sind. Wem die Unterschiede verborgen sind, dem ist auch das Wesen verborgen. Die Unterschiede aber sind einmal die Regierung, sodann die Regierten, endlich das gegenseitige Verhältniß der Regierung und der Regierten.

Von der Regierung.

Unter der Regierung würde die den Staat lenkende Wirksamkeit der Obrigkeit falsch verstanden werden; die Regierung ist in diesem Zusammenhange die Obrigkeit selbst, wiefern sie solche Wirksamkeit dadurch entwickelt, daß sie dem Staate Gesetze, welche Ausprägungen der Rechtsidee sind, ertheilt, und auf die Ausführung der Gesetze ernstlich hält[1]). Nun kann freilich behauptet werden, daß die christliche Religion auf Abschaffung der Staats-

---

[1]) Nach Kant's metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre „sind es drei verschiedene Gewalten (potestas legislatoria, executoria, judiciaria), wodurch der Staat (civitas) seine Autonomie hat, d. i. sich selbst nach Freyheitsgesetzen bildet und erhält." Mit dieser Dreitheilung darf man nicht einverstanden sein, da die potestas judiciaria lediglich eine eigenthümliche Form der executoria ist. Der Obrigkeit kann logisch nur die Gewalt, die Gesetze zu geben, und die Gewalt, die gegebenen Gesetze in Ausführung zu bringen, eigen sein. — Ferner bemerkt Kant in Betreff der von ihm gesetzten drei Gewalten: „In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats (salus reipublicae suprema lex est); worunter man — den Zustand der größten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchen zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht", S. 172, 173. Diese Bestimmung des Heiles ist verfehlt. Allerdings soll der Zustand der größten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien dem Staate durch die Vereinigung der potestas legislatoria und executoria zu Wege gebracht werden. Aber das Heil soll aus dieser Vereinigung hervorfließen; es besteht im äußeren Wohlsein der Staatsangehörigen. Vernünftiger Weise ist nicht abzusehen, wie dieses Wohlsein „vielleicht — im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen" könne, als in einem Staat, worin die gesetzgebende und ausführende Gewalt dergestalt, daß jede ihrer beziehungsweisen Idee entspricht, mit einander in der Regierung vereinigt sind.

regierung ausgehe, wiefern diese Religion den Völkern der Erde Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit predige. Aber wie falsch die Behauptung sei, wird einleuchtend, sobald die Begriffe, die von jener Religion mit der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verbunden werden, dargelegt sind. Daß durch diese Darlegung die Falschheit der Behauptung einleuchte, ist desto erforderlicher, als die Behauptung, dafern sie von schwärmerischen Christen für wahr erachtet wird, dieselben veranlassen kann, in Zeiten, worin die Möglichkeit der Abschaffung einer Regierung gegeben ist, auf die Abschaffung gewaltsamer Weise hinzuarbeiten. Die Freiheit der Menschen, wie sie von dem Christenthume gepredigt wird, ist das Entbundensein jener von dem mosaischen Gesetze als solchem, vgl. Galat. V., 1 mit Cap. IV., 1 ff., desgleichen von der Sünde, zu welcher die Menschen durch die Verbote dieses Gesetzes gereizt sind, Jac. I., 25; Röm. VI., 18; Joh. VIII., 36, 34. Die Gleichheit besteht darin, daß sämmtliche Menschen als Christen eine einheitliche Persönlichkeit in der Gemeinschaft mit Christo bilden, und daß auf der andern Seite Christus in allen ist: ein Verhältniß, bei welchem Unterschiede, welche in der Volksthümlichkeit, in dem früheren Religionsbekenntnisse, in äußern Lebensverhältnissen, im Geschlechte liegen, trotz ihres wirklichen Vorhandenseins nicht in Betracht kommen. Alle Menschen sind als Christen freie Rüstzeuge des Christus, welcher in ihnen Alles ist, sie als beseelendes Princip durchdringt, leitet, beglückt, Galat. III., 28; Kol. III., 11. Die Brüderlichkeit endlich ist das Verhältniß geistlicher Verwandtschaft und gegenseitiger Herzensliebe, in welches die Menschen dadurch zu einander getreten sind, daß sie an die messianische Würde Jesu gläubig und Kinder des Gottes, welcher Christo einwohnt, geworden, Galat. III., 26; vgl. 2. Ptr. I., 7. Je innerlicher die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der christlichen Religion sind, desto mehr vertragen sich diese Bestimmtheiten damit, daß die Bekenner jener Religion in äußerer Beziehung der Staatsregierung sich unterordnen. Und indem die christliche Religion bei der Predigt jener drei Bestimmtheiten des Menschengeistes zugleich diese äußere Unterordnung von ihren Bekennern verlangt, Röm. XIII., 1 ff.: so ist klar, daß die Religion statt auf Abschaffung der Regierung bei der Predigt auszugehen, das Sein der Regierung vielmehr durchaus ungefährdet läßt[1]). Nur bei

---

[1]) Die Meinung, daß die christliche Religion ihrer Anhängerschaft untersage, an der Regierung eines Staates theilzunehmen, läßt sich nicht gehörig erhärten. In Matth. XX., 26, welche Stelle man zur Unterstützung der Meinung angeführt hat, äußert Jesus bloß, es solle unter den zwölf Aposteln (V. 24) nicht also sein, wie unter den Oberhäuptern der Heiden, welche die

dem Zerrbilde von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, welches von Personen, die den Umsturz der bestehenden, wohlgeordneten Staatsverfassungen wollen, zurechtgemacht wird, kann die geschichtlich gegebene Regierung nicht Bestand haben. — Was bisher über die Stellung der christlichen Religion zur Regierung bemerkt ist, darf nicht so verstanden werden, als werde damit angedeutet, daß diese Religion alle Regierungsformen als gleich werthvoll ansehe. Die Religion muß vielmehr, da sie in der Liebe zu den Nebenmenschen auch die Gerechtigkeit predigt, diejenige Regierungsform als die werthvollste von allen bestimmen,

---

Heiden zum Nachtheile derselben (also tyrannisch) beherrschen (*κατακυριεύουσι*, vgl. 1. Ptr. V., 3; das verbum compositum dient zu näherer Bestimmung des simplex in Luc. XXII., 25), und wie unter den Großen, welche über die Heiden zum Nachtheile derselben Gewalt ausüben, s. Matth. V. 25. (Wenn Jesus Luc. V. 25 sagt, daß diejenigen, die Gewalt über die Heiden haben, Wohlthäter derselben genannt werden: so gibt er wohl damit zu verstehen, daß die Gewalthaber nicht eigentliche Wohlthäter sind.) Demnach untersagt Jesus keineswegs den Christen ein solches Theilnehmen an der staatlichen Regierung, welches zum Heile der Regierten ausschlägt, mithin seiner Natur nach gerecht ist. Dasselbe müssen wir sagen in Beziehung auf Matth. V. 27. Wenn Jesus hier äußert, daß, falls Jemand unter den zwölfen groß werden wolle, er ihr Diener, und, im Falle Jemand unter ihnen der Erste sein wolle, er ihr Knecht sein solle: so bestimmt Jesus dieß, daß einer von den Zwölfen Diener und Knecht der übrigen ist, als ein Mittel, groß und der Erste zu sein. Jesus spricht offenbar von einem Großwerden und den ersten Platz Erhalten auf dem Gebiete der Kirche, über welche er alle Macht erhalten hat dadurch, daß er selbst den Menschen gedient und seine Seele (sein an die Seele gebundenes Leben) als ein Lösegeld vieler Menschen von der Sünde, anstatt der vielen Menschen, welche dieses Lösegeld durch Dahingabe ihrer Seelen hätten zahlen sollen, dahingegeben hat, a. a. O., vgl. XXVIII., 18. — Zwar könnte für die obige Meinung gesagt werden, wer an einer staatlichen Regierung theilnehme, habe die Idee der Gerechtigkeit auszuprägen; der Anhänger der christlichen Religion dagegen müsse die Idee der Liebe vollziehen! Allein auch diese Begründung der Meinung ist nicht stichhaltig; denn die Idee der Gerechtigkeit kann im Staate durch die Idee der Liebe gemildert und verklärt werden. So ist dieß möglich für den Fürsten, wenn er dem Mörder, der die Todesstrafe des Rades rechtlich verdient hat, die Todesstrafe des Beiles aus Gnaden zuerkennen darf. Der Christ kann bloß in dem Falle an der Staatsregierung sich nicht betheiligen, daß es ihm durch die Verfassung des Staates nicht gestattet ist, in der Verwaltung eines Staatsamtes sein Christenthum sich zu bewahren und geltend zu machen. Diese Behauptung bezieht sich überdieß lediglich auf den wahren Christen, nicht auf den bloßen Namenchristen.

in welcher der Regierung, was ihr von Rechts wegen gebührt, aber auch den Regierten, was ihnen von Rechts wegen gebührt, zu Theil wird. Diese Regierungsform nun dürfte diejenige sein, bei welcher die Obrigkeit in der Ertheilung von Staatsgesetzen die Unterthanen, d. h. die von den Unterthanen zu ihren Vertretern frei erwählten, besonnenen und mit den staatlichen Bedürfnissen der Unterthanen vertrauten Männer des Staates sorgfältig zu Rathe zieht, sich aber in ihrer Weisheit bei etwaiger Abweichung ihrer Ansicht von den Ansichten dieser Männer die Entscheidung über die Abweichung, desgleichen die Gewalt, gegebene Gesetze zu vollziehen, vorbehält. Durch diese Regierungsform wird die Regierung vor dem Hineingerathen in unmännliche Kraftlosigkeit, die Masse der Regierten aber vor der Schmach geschützt, als eine lediglich von dem beschränkten Unterthanenverstande beseelte und bewegte von der Regierung gesetzt zu werden. Geräth bei solcher Regierungsform die Regierung in unmännliche Kraftlosigkeit oder werden dabei die Regierten als von dem beschränkten Unterthanenverstande beseelte und bewegte Persönlichkeiten angesehen: so ist die Schuld davon nicht in dieser Regierungsform zu suchen. Vielmehr erklärt sich jene unerfreuliche Erscheinung daraus, daß die in Rede stehende Regierungsform mit einem starken demokratischen Element versetzt wird, während der Schlüssel des Verständnisses dieser unerfreulichen Erscheinung darin liegt, daß die Regierungsform ein starkes absolutistisches zum Bestandtheil erhält. Wenn übrigens diese Regierungsform zum Unterschiede von der demokratischen und der absolutistischen gewöhnlich die constitutionelle genannt wird: so dient die Benennung nicht gerade dazu, diese Regierungsform von den beiden andern gehörig zu unterscheiden; auch die demokratische und die absolutistische Regierungsform können sehr wohl constitutionell sein, d. h. derjenigen Verfassung gemäß, welche der Staat ursprünglich oder infolge seiner geschichtlichen Entwickelung bekommen hat [1]), und welche dem Bildungszustande der Angehörigen des Staates entspricht [2]). Diese Wahrheit kann

---

[1]) Unter Verfassung verstehen wir jene Weise, in welcher die Besonderheiten der Allgemeinheit, die von dem Staate gebildet wird, d. h. die Regierung und die Regierten, gegliedert sind.

[2]) Greve, a. a. O., S. 95: „Ein jeder Staat soll sich heraus entwickeln aus dem bestimmten Standpunkt der Volksbildung, so daß diejenige Verfassung die beste ist, welche der Volksentwickelung am angemessensten sich erweist.“ Doch diese Verfassung als die beste zu bezeichnen, ist etwas Gewagtes; nur diejenige Verfassung, welche die Besonderheiten in der Allgemeinheit des Staates auf eine dem Rechtsbegriffe angemessene Weise gliedert, ist die beste. Eine der Volksentwickelung sich am angemessensten er=

bloß von denjenigen Personen in Abrede gezogen werden, für welche der sprachliche Sinn des Ausdrucks: constitutionell ein Jenseits ist.

Für Feuerbach ist es „klar wie das Sonnenlicht, daß — das Heil der Völker und der Regierungen nicht darin besteht, daß man christlich, sondern daß man mit Menschenkenntniß und Menschenliebe regiert.“ Allein jenes Heil besteht nicht in dem mit Menschenkenntniß und Menschenliebe sich vollbringenden Regieren; es wird vermittelt durch das Regieren, das nicht nur mit Menschenkenntniß, sondern auch mit Staatsweisheit, nicht bloß mit der (versteht sich die Gerechtigkeit in sich schließenden) Menschenliebe, sondern auch mit Kraft in engem Zusammenhange steht. Zwar gibt Feuerbach als Grund für seine Meinung an, daß „Kenntniß des menschlichen Wesens und Liebe zu demselben die zwei ersten Bedingungen der menschlichen Glückseligkeit“ sind. Dieser Satz schließt indeß nicht aus, daß auch Weisheit und Kraft zu den Bedingungen gehören. Wir müssen zugestehen, daß das Regieren des Staats nicht nur in sich seinen Zweck hat, sondern auch in dem Heile, d. h. dem Glücke der Staatsangehörigen. Allein dieses Glück ist auch davon abhängig, daß die Regierung möglichst wenige, doch von Gerechtigkeit zeugende und der Eigenthümlichkeit des Staates angemessene Gesetze ausgehen läßt, desgleichen auf Befolgung derselben von Seiten der Staatsangehörigen dringt. Es ist nicht abzusehen, wie ohne ein solches Verfahren der Regierung das Glück der Staatsangehörigen gedeihen könne. Dieses Verfahren aber hat in der Staatsweisheit und der Kraft des Regierens seinen Ausgangspunkt. Eine Regierung, welche unweise ist, gibt möglichst viele, von Ungerechtigkeit durchdrungene und der Eigenthümlichkeit der Regierten zuwiderlaufende Gesetze [1]). Eine von Kraft entblößte

---

weisende Staatsverfassung kann, falls die Volksentwickelung oder Volksbildung gering ist, nur geringen Werth haben. Greve spricht selbst nachher davon, wie mit seiner Behauptung „keineswegs ausgeschlossen sein“ solle, „daß nicht“ (?) „jedes Volk mehr und mehr der idealen Staatsverfassung zuzustreben habe“, er gibt also zu, daß es eine Staatsverfassung gebe, welche besser ist, als die der Volksentwickelung am angemessensten sich erweisende.

[1]) Kant a. a. O., S. 206: „Das Begnadigungsrecht — für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch im hohen Grade unrecht zu thun. — In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straf-

Regierung kann nicht bewerkstelligen, daß diejenigen Gesetze, deren Beschaffenheit entgegengesetzter Art ist, von den Regierten vollzogen werden. Somit stellt sich das Zustandekommen des Glückes eines Staates bei einer solchen Regierung als etwas Unmögliches dar! — Was endlich die obige Behauptung Feuerbach's [1]) anlangt, daß „das Heil der Völker und der Regierungen nicht darin bestehe, daß man christlich regiere": so zeigt sich in ihr eine schreiende Verkennung des dem Christenthume eignenden Wesens. Wenn das Heil der Völker, zu welchen übrigens die Regierungen möglicher Weise gehören [2]), dadurch herbeigeführt wird, daß man mit Menschenkenntniß und Weisheit, mit Menschenliebe und Kraft regiert, so wird jenes Heil gerade dadurch vermittelt, daß man christlich regiert; ein Regieren, versteht sich mit der rechten Menschenkenntniß, Weisheit, Menschenliebe und Kraft, ist von dem seinem Wesen nach aufgefaßten, christlichen Regimente nicht verschieden. Jenes kann sogar nicht verschieden sein von diesem, weil das Christenthum seiner Natur nach vollendeter Humanismus ist. Zwar meint Feuerbach, „das Christenthum — stehe mit dem menschlichen oder philosophischen Bewußtsein sowohl, als mit dem staatsbürgerlichen Bewußtsein im schneidenden Gegensatze"; dieser schneidende Gegensatz ist jedoch ein Traumgebilde, dafern das Christenthum in der reinen Idealität, mit welcher es in den neutestamentischen Urkunden auftritt, genommen wird. Freilich behauptet Feuerbach, „die menschliche Natur werde von ihm verflucht." Aber die Verfluchung ist unmöglich, da das Christenthum die menschliche Natur, selbst nachdem dieselbe willkührlich in die Sünde sich verwickelt hat, als eine gottverwandte darstellt, Ap.-Gesch. XVII., 29, und viel zu gerecht ist, als daß es eine wesentlich gottverwandte Erscheinung verfluchen sollte. Das Christenthum verwirft lediglich die Sünde,

losigkeit — das größte Unrecht gegen die letztern. Also nur bei einer Läsion, die ihm selbst widerfährt, — kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volk selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte." Wir müssen hinzusetzen, daß das Begnadigungsrecht lediglich von einem unweisen „Souverain" zum Nachtheile des Staates gehandhabt wird. Der weise „Souverain" handhabt es zum Heile des Staates.

[1]) Fr. Feuerbach, Rel. der Zuk., Hft. I., S. 36.

[2]) Je weiser die Regierung ist, desto weniger wird sie sich absondern von dem Volke, welches, in die gegliederte Rechtsgemeinde erhoben, den Staat bildet. Das Sichabsondern der Regierung von dem Volke würde ein Mißvergnügen des letztern zur Folge haben, welches, fort und fort gesteigert, zum Ausgangspunkt einer Staatsumwälzung werden kann.

die, der menschlichen Natur ursprünglich fremdartig, das accidens derselben geschichtlich geworden ist. Wenn aber das Christenthum diese Natur als solche nicht verflucht, vielmehr an das Gottverwandte derselben anknüpft, um die Natur von ihrer Sünde zu befreien: so hat das Christenthum mit dem menschlichen oder philosophischen Bewußtsein „Einen Grund und Boden." — Ferner sagt Feuerbach, es habe „kein anderes Ziel, als die himmlische Seligkeit durch die Gnade Gottes"; er übersieht indeß, wie es mit diesem Ziele sich wohl verträgt, daß das Christenthum durch sein Einschärfen der thätigen Liebe zu dem Nebenmenschen auch das irdische Glück desselben fördert. Schließlich bemerkt Feuerbach in Ansehung jenes Zieles, „zur Erreichung" desselben sei dem Christenthum das menschliche, sowie das staatsbürgerliche Bewußtsein nicht nur entbehrlich, sondern sogar höchst hinderlich und störend." Inzwischen ist auch diese Bemerkung verfehlt. Das menschliche Bewußtsein ist dem Christenthume die nothwendige und gelassene Unterlage zur Erreichung des Zieles, welches dem Christenthume mit dem menschlichen Bewußtsein gemein ist. Wo menschliches Bewußtsein entbehrt wird, wo sogar menschliches Bewußtsein dem Christenthume bei seiner Ethisirung der menschlichen Natur höchst hinderlich und störend ist, da ist es dem Christenthume unmöglich, die himmlische Seligkeit durch die Gnade Gottes dieser Natur zu verschaffen. Was das „staatsbürgerliche Bewußtsein" betrifft, so kann freilich ohne dasselbe von dem Christenthume jenes Ziel erreicht werden. Nirgends wird von Jesu und den Aposteln behauptet, daß das menschliche Einzelwesen erst ein staatsbürgerliches Bewußtsein sich aneignen müsse, um unter Vermittelung des Christenthums der himmlischen Seligkeit durch die genannte Gnade theilhaftig zu werden. Allein wenn dieses Bewußtsein erleuchtet, d. h. mit der wahren Erkenntniß verbunden ist, daß der Mensch nicht bloß Außenseite, sondern auch Innenseite ist, nicht bloß einem irdischen Staate, sondern auch einem himmlischen, d. h. dem Gottesreiche, angehören soll, nicht bloß irdischen Glückes, sondern auch himmlischer Seligkeit bedarf: so wird das staatsbürgerliche Bewußtsein dem Christenthume, welches die Seligkeit durch die Gnade Gottes dem Menschen zu Wege bringen will, gewiß nicht höchst hinderlich und störend sein. Das Christenthum wird in dem Staate, in welchem das staatsbürgerliche Bewußtsein auf die angegebene Weise erleuchtet ist, jenes Ziel dergestalt erreichen, daß diese Religion frei und stetig wirksam ist. Wird dem Christenthum hierbei das staatsbürgerliche Bewußtsein „höchst hinderlich und störend": so ist dasselbe nicht Wahrheit, d. h. kein rechtliches Bewußtsein.

Von den Regierten.

Die „eigentlich so zu nennenden Revolutionen" dürfen nach der Ansicht Rothe's „schlechterdings nicht ohne weiteres mit den Empörungen zusammengeworfen werden." Es ist nicht diese Ansicht als solche, wohl aber die Begründung derselben, gegen welche unser Widerspruch sich erhebt. Rothe fügt nämlich hinzu: „Bei jenen ist es das Volk als solches, bei diesen der Einzelne als solcher, was sich gegen die bestehende Obrigkeit auflehnt" [1]). Aber auch das Volk, d. h. hier in seinem Unterschiede von der Obrigkeit [2]), die Gesammtheit der Unterthanen, kann sich „bei diesen", d. h. bei Empörungen gegen die bestehende Obrigkeit, und wiederum kann der Einzelne „bei jenen", d. h. bei Revolutionen, sich dagegen auflehnen. Die Begründung der Rothe'schen Ansicht hat den Gesichtszug der Einseitigkeit. Wir müssen vielmehr sagen, daß die eigentlichen Revolutionen deshalb schlechterdings nicht ohne weiteres mit den Empörungen zusammengeworfen werden dürfen, weil jene sich als Umwälzungen des Staates, d. i. der Staatsform, deren Inhalt von Regierung und Regierten gebildet wird, darstellen, diese dagegen lediglich als Aufstände gegen die Staatsform. Rothe selbst denkt sich unter den eigentlich so zu nennenden Revolutionen solche, die „in der Regel — zugleich Verfassungsveränderungen, — und dann — sofern sie auffseiten der bisherigen Obrigkeit, — unfreiwillige — der Natur der Sache nach in irgend einem Grade gewaltsame" sind [3]). Die

---

[1]) A. a. O., Bd. II., Abth. 1, S. 984. Neu ist die Begründung nicht. „Für jenen" (den Aufruhr) „bewaffnet sich eine Partei, für diese" (die Revolution) „erhebt sich ein ganzes Volk", bemerkt v. Ammon, Hdb., Bd. III., Abth. 2, S. 92. Doch darum ist eine Meinung noch nicht richtig, weil sie alt ist.

[2]) Schleiermacher, chr. Sitte, S. 271: „Der Begriff Obrigkeit ist unbestimmt." Aber das Unbestimmte ist sprachlich nicht abzusehen. Obrigkeit ist diejenige Gewalt, welche oben, d. h. an der Spitze eines (bereits entwickelten oder auch noch nicht entwickelten) Staates steht. Dieses an der Spitze Stehen wird durch Gesetzgebung und Ausführung der gegebenen Gesetze an den Tag gelegt.

[3]) Rothe hebt irrthümlicher Weise nicht besonders hervor, daß die Revolutionen auch Erzeugnisse der Obrigkeit sein können, wiefern dieselbe die bestehende Verfassungsform, weil diese der absolutistischen Willkühr der Obrigkeit die rechten Grenzen setzt, gewaltsam, z. B. durch das ihr ergebene Heer, über den Haufen stürzt. Insonderheit ist die französische Geschichte an dergleichen Revolutionen nicht arm, welche das Gepräge des Widergesetzlichen haben. Zwar behauptet Schleiermacher von der Obrigkeit a. a. O., S. 273: „Sie kann — nicht eigentlich widergesetzlich handeln." Aber die

in irgend einem Grade gewaltsamen Staatsveränderungen aber haben gewöhnlich Aufstände gegen den Staat, die das Wesentliche der Empörungen bilden, zu geschichtlichen Voraussetzungen und würden ohne solche Aufstände gewöhnlich nicht eintreten.

Es setzt nun gerechter Weise in Erstaunen, wenn sich in einer theologischen Ethik[1]) folgender Satz findet: „Eine Revolution (im eigentlichen Sinne des Wortes), die wirklich das Werk der Nation selbst ist, kann nur als eine solche Krise betrachtet werden, durch die infolge von Stockungen, die von außen her veranlaßt wurden, die Erhaltung der Gesundheit ihres sittlichen Lebens bedingt ist, und auch nur in dem Falle kann sich eine Revolution in ihren Erfolgen behaupten, wenn sie auf der lebendigen Ueberzeugung des Volks in seiner Totalität ruht." Denn jede eigentliche Revolution des Volks, d. h. auch hier der Unterthanen, ist vermöge des Gewaltsamen, mit welchem sie die bestehende Verfassung umstürzt, somit auch die herrschende Obrigkeit verändert, eine Verletzung der ethischen Idee, eine Sünde. Und wenn die Revolution zu einer Krise wird, durch welche „die Erhaltung der Gesundheit" des sonstigen „sittlichen Lebens" eines Volkes bedingt ist: so ist diese Gestaltung der Revolution nicht auf die letztere, als etwas Ethisches! sondern auf den Gott zurückzuführen, welcher, wie er in der Welt ist, so in der Welt waltet und selbst die regelwidrigen Erscheinungen derselben zum Heile der Welt zu benutzen versteht. Zwar wird uns von den Revolutionen gesagt: „In concreto betrachtet können sie unvermeidliche und eben deßhalb nur scheinbare sittliche Anomalieen sein"[2]). Alle Revolutionen lassen sich jedoch vermeiden. Setzen wir nämlich den Fall, daß die Regierung eines Staates „Mißbräuche, Fehler und Unvollkommenheiten" in demselben lange habe herrschen lassen: so können die Regierten sich mit der Regierung dazu vereinigen, friedliche Verbesserungen dieser Uebelstände allgemach eintreten zu lassen, um den Staat von dem völligen Untergange zu retten. Und gesetzt, die Regierung wäre zu solcher, von den Regierten ausgehenden Vereinbarung nicht

---

Behauptung findet ihre Widerlegung darin, daß die Obrigkeit eine menschliche und als solche mit jener Freiheit des Willens begabte ist, durch welche die Möglichkeit des widergesetzlichen und des gesetzlichen Handelns gegeben ist.

[1]) Es ist die Rothe'sche, a. a. O., S. 985 f.

[2]) Rothe hat, indem er dieses äußert, die v. Ammon'sche Behauptung, III., 2, S. 91 im Auge: „Faßt man sie" (d. h. die Revolution) — „nach ihren Symptomen, Gründen und Ursachen näher in das Auge: so erscheint sie fast immer als unvermeidliche Folge lang herrschender Mißbräuche, Fehler und Unvollkommenheiten, die ein Fieberparoxysmus aus dem Körper ausstößt, daß er nicht unter der Macht der Krankheit zu Grunde gehe."

geneigt: so ist die Möglichkeit da, daß der betreffende Staat und andere Staaten einem (den Namen Bundesversammlung führenden) Collegio verfassungsmäßig untergeordnet sind, welches, nachdem es sich von dem Vorhandensein jener „Mißbräuche, Fehler und Unvollkommenheiten“ in dem betreffenden Staate überzeugt hat, die Regierung desselben durch friedliche Vorstellungen veranlaßt, den Uebelständen und mit ihnen den Klagen der Unterthanen über dieselben durch gründliche Verbesserungen abzuhelfen [1]). Gesetzt aber, es wären diese beiden Möglichkeiten, die in concreto betrachteten Revolutionen zu vermeiden, nicht gegeben: so ist doch die dritte vorhanden, daß die Regierten in einen andern Staat, welcher nicht an dergleichen Uebelständen leidet, und dessen Regierung ihren Obliegenheiten redlich genügt, sich übersiedeln, ja, falls sie daran gehindert werden sollten, lieber alles Ungemach in dem an „lang herrschenden Mißbräuchen, Fehlern und Unvollkommenheiten“ reichen Staate erdulden, als revolutioniren. Je mehr Revolutionen dem Gesagten zufolge vermieden werden können, in desto höherem Grade sind dieselben, wenn sie von den Unterthanen vollzogen werden, wirkliche „sittliche Anomalieen“, oder (um dialectischer zu sprechen), Abweichungen von der ethischen Regel, auf dem staatlichen Gebiete Ruhe und Frieden festzuhalten, die zu den Bedingungen des Glückes der Staatsangehörigen gerechnet werden müssen. Nun wird freilich behufs der Begründung des Satzes, nach welchem Revolutionen, in concreto betrachtet, unvermeidliche und eben deßhalb nur scheinbare sittliche Anomalieen sein können, bemerkt, „in der menschlichen Geschichte könne wegen des überall mitwirkenden Einflusses der Sünde die Entwickelung — nur mit vielfachen Sprüngen und gewaltsamen Krisen“ von statten gehen. Doch

---

[1]) Schleiermacher meint zwar a. a. O., S. 271, indem er von einem Staate spricht, „der auf einem Vertrage beruhe zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen“: „Uebrigens hat niemand im Staate zu bestimmen, ob die Obrigkeit den Vertrag verletzt hat, als der, welcher in seiner Pflichterfüllung wirklich ist gestört worden.“ Inzwischen ist die Meinung ein Machtspruch. Der Staatsangehörige, der solche Störung wirklich von der Obrigkeit erfahren hat, ist oft sehr wenig geeignet, in unparteiischer und besonnener Weise jene Bestimmung zu treffen. Schleiermacher fügt selbst a. a. O. hinzu: „Auch die Behauptung eines solchen, der Staat sei durch die Obrigkeit selbst rein aufgehoben, so daß er von neuem zu gestalten sei, bleibt immer eine voreilige.“ Am meisten unpartheiisch und besonnen wird darüber, ob die Obrigkeit den Vertrag verletzt habe, diejenige mehrheitliche Persönlichkeit eine Bestimmung treffen, die in ihrer Pflichterfüllung nicht wirklich gestört, aber auch nicht selbst Obrigkeit innerhalb des Staates ist, d. h. die außerhalb desselben über beiden Partheien steht.

die Begründung ist schwach. Die Sünde ist keine Nothwendigkeit für den Menschen. In diesem Falle könnte sie dem Menschen nicht angerechnet werden. Der Mensch kann vielmehr vermöge seiner Willensfreiheit und der Unterstützung des heiligen Geistes sich der Sünde enthalten, namentlich derjenigen, welche in der Revolution besteht, er kann also bewirken, daß die Sünde nicht mit einwirkt auf die Entwickelung in der menschlichen Geschichte, daß somit diese Entwickelung mehr in „stätiger Weise" von statten geht, als es, leider! wirklich der Fall ist.

Daß das Evangelium entschieden Revolutionen verwirft, bei welchen mit der bestehenden Staatsverfassung auch die obrigkeitliche Gewalt über den Haufen geworfen wird, ergibt sich aus der Bestimmung des Evangelii, welcher zufolge jede Christenseele sich dieser Gewalt, als einer von Gott ausgegangenen, unterzuordnen hat, diejenigen aber, die sich derselben widersetzt haben, für sich ein (strafendes) Urtheil empfangen werden, Röm. XIII., 1, 2. Zwar meint der Verfasser der in Rede stehenden, theologischen Ethik, Rothe: „der dort aufgestellte Kanon" könne „für unsere jetzigen Zustände nicht mehr maaßgebend sein"; allein wie falsch die Meinung, wird daraus offenbar, daß das Evangelium überhaupt, als erfreuliches Wort Gottes! für alle Zustände der christlichen Kirche aller Zeiten maaßgebend sein muß. Wer diese Nothwendigkeit nicht setzt, verwechselt das Evangelium eigenmächtig mit Menschenwort, das lediglich für gewisse, vorübergehende Zustände maaßgebend sein kann. Freilich sucht Rothe seine Meinung folgendermaßen zu stützen: Der Kanon „hat zu seiner Voraussetzung die Verhältnißlosigkeit von Christenthum und Staat, wie sie in der apostolischen Zeit stattfand und stattfinden mußte, — einen Staat, welchem gegenüber, weil er ein dem Christenthume fremder und feindseliger war, die Christen gar kein positives Verhältniß haben konnten, — während doch in dem **christlichen** Staat der Christ an seiner Erhaltung und Vervollkommnung thätig mitzuarbeiten hat und es nicht als ihm gleichgültig betrachten darf, ob und wie die Obrigkeit ihren Beruf erfüllt" [1]). Allein diese Stütze der fraglichen Meinung ist fürwahr gebrechlich. Wenn der Kanon jene Verhältnißlosigkeit von Christenthum und Staat zur Voraussetzung gehabt hätte: so würde der Kanon überflüssig gewesen und nicht ausgesprochen sein. Aber diese Voraussetzung ist auch nur mit Willkühr dem Kanon untergeschoben. Trotzdem, daß der Staat der apostolischen Zeit dem Christenthume noch fremd und feindselig war, konnten die Christen durch Leistung der gesetzlichen Abgaben, wie dieselbe Röm. XIII., 7 wirklich eingeschärft wird, an der Erhaltung und

---

[1]) Rothe, a. a. O., S. 991.

vermittelst der lebendigen Verkündigung des Evangelii an der Vervollkommnung des Staates mitarbeiten, folglich zu dem Staate ein positives Verhältniß haben; die Christen konnten dem Gesagten zufolge weit mehr thun, als „nur darauf bedacht sein, — ihm nicht Grund zu Beschwerden über sich zu geben." Daß jenes positive Verhältniß nicht bloß in der apostolischen Zeit, sondern überhaupt in den drei ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche wirklich stattgefunden hat, wird aus der Geschichte der Kirche klar. Hat aber der apostolische Kanon zu seiner Voraussetzung ein Verhältniß von Christenthum und Staat, welches, wenn auch nicht eine schlechthinnige, doch einige Aehnlichkeit hat mit demjenigen Verhältnisse von Christenthum und christlichem Staate, welches jetzt vorhanden: so kann der Kanon um so mehr für die jetzigen Zustände maaßgebend sein. Nur so viel dürfen wir einräumen, daß die Unterwerfung unter die obrigkeitlichen Gewalten, die V. 1 jeder Christenseele zur Vorschrift gemacht wird, nicht einschließt, daß der Christ sich durch solche Gewalten, deren Gesichtszug die Ungerechtigkeit ist, fort und fort drücken, peinigen, tyrannisiren lasse. Jene Unterwerfung bezieht sich lediglich darauf, daß er den Gewalten leiste, was er ihnen von Rechts wegen schuldig ist, z. B. die Ehrfurcht, den Gehorsam „in omnibus rebus licitis et honestis", vgl. V. 7, 5. Die Unterwerfung, welche der Christ den Gewalten so lange zu leisten hat, als er in dem Gebiete derselben sich befindet, verträgt sich wohl damit, daß er jenem Drucke, jener Peinigung und Tyrannei sich entzieht durch die oben von uns angegebenen Mittel, Revolutionen zu vermeiden. Paulus, der auf jene Unterwerfung bei allen Christen dringt, erhebt laut Ap.-Gesch. XXII., 25 dagegen Widerspruch, daß er, ein römischer Mann, widerrechtlich gegeißelt wurde. Die Selbstsucht, welche in einem derartigen Widerspruch auftaucht, ist keine gottentfremdete, also auch keine verwerfliche. Wehe der obrigkeitlichen Gewalt, die übermüthig genug ist, auf solchen Widerspruch nicht zu merken!

Das gegenseitige Verhältniß der Regierung und der Regierten.

Man findet Staatsangehörige, obrigkeitliche und nichtobrigkeitliche, welche das Heil der Menschenwelt, deren Genossen sie sind, dergestalt herbeizuführen sich bestreben, daß sie sich um das Heil des Sonderstaates, welchem sie angehören, nicht thatsächlich kümmern. Dieses Verfahren verdient Mißbilligung. Allerdings ist das Streben der Mitglieder eines Staates, das Heil der Menschenwelt herbeizuführen, an sich preiswürdig. Es ist eine schöne Offenbarungsform der Liebe zu den Menschen, die von dem Evangelio eingeschärft wird und welche in Christo, wie er

der Heiland der Welt war, so gewiß ihre höchste Blüthe erreichte. Wir müssen darin eine philisterhafte Einseitigkeit erkennen, wenn der Angehörige eines Staats die Wohlfahrt desselben so herbeizuführen sucht, daß ihm das Heil der Menschenwelt durchaus nicht Herzenssache ist: eine Einseitigkeit, die sich im grauen Alterthume vorzüglich an Genossen des jüdischen Staates auf eine unerfreuliche Weise bemerkbar machte. Inzwischen ist das Streben mancher Staatsangehörigen, dieses Heil so herbeizuführen, daß sie sich um das Heil des betreffenden Sonderstaates nicht kümmern, schon deshalb zu mißbilligen, weil sie auf solchem Wege auch das Heil der Menschenwelt nicht fördern können. Das Heil der Menschenwelt kann lediglich dadurch vermittelt werden, daß das Heil so der einzelnen Menschen, wie der Gemeinwesen, in welche die Menschen vermöge des ihnen einwohnenden Triebes nach Gemeinschaft allmählich getreten sind, mithin auch des Sonderstaates, herbeigeführt wird. Christus bemühte sich erst, ein Heiland der verloren gegangenen Schaafe des Hauses Israel zu werden, Matth. XV., 24, ehe er der Heiland der Menschheit, besonders in den Jüngern wurde, welche, das Evangelium von der Gnade Gottes verkündigend, über die Grenzen des israelitischen Staates sich hinaus begaben [1]). Derjenige Staatsangehörige, der die Wohlfahrt des in Rede stehenden Sonderstaates herbeizuführen sich nicht bemüht, zeigt sich undankbar für das mannigfache Gute, welches er als Glied dieses Staates von demselben genossen hat. Und durch diese Undankbarkeit wird der Staat, soweit er bloße Rechtsgemeinschaft ist, befugt, sich um einen solchen Staatsangehörigen, sobald dieser in äußere Noth geräth, auch nicht weiter zu kümmern, vielmehr seine Rettung aus der Noth der Menschenwelt, für deren Beglückung er angeblich begeistert ist, zu überlassen.

Soll ein Staat fröhlich gedeihen: so müssen Regierende und Regierte bei aller Theilnahme an dem Wohle der Menschheit [2])

---

[1]) Gerade in dem Evangelio nach Matthäus, welches von manchem Gottesgelehrten als ein engherzig judaisirendes angesehen wird, findet sich das schöne Wort Jesu, daß Viele von den östlichen und westlichen Seiten her kommen werden, und mit Abraham, Isaac und Jacob in dem Himmelreiche zu Tische liegen, VIII., 11: eine Andeutung, daß nicht wenige Heiden das Heil des mehr als irdischen Gottesstaates in der Gemeinschaft mit den alten Vätern der Israeliten genießen werden. Heiden und Israeliten bildeten aber die Bestandtheile der Menschheit.

[2]) Wer die mannigfachen Wissenschaften pflegt, die nicht an ein Sondervolk gebunden sind, wer dafür sorgt, daß der Kauf und der Verkauf von Leibeigenen in dem Jenseits des Staates, dessen Genosse er ist, aufhöre, dessen Theilnahme an dem Wohle der Menschheit ist eine wirkl'che und wahre.

in ein gegenseitiges Verhältniß im Diesseits des Staates treten; ohne solches Eintreten wird das fröhliche Gedeihen desselben unmöglich. Zwar sind die Regierenden und die Regierten ihrem Ansich nach von einander verschieden: jene sind solche, die den Staat leiten; diese hingegen solche, die da geleitet werden. Zwar findet sich unter den Regierenden selbst die Verschiedenheit des hohen und des niedrigen Standpunktes, oder, um kürzer zu sprechen, Standes, von welcher sogar das neue Testament trotz seiner vorwiegenden Richtung auf die Innerlichkeit weiß. Petrus besondert in 1. Br. II., 14 den König, d. h. den römischen Kaiser, als denjenigen, der sich über die andern Reichsgenossen hervorhebt, und die Vorsteher der einzelnen Reichsprovinzen, die durch ihn in die Provinzen gesendet werden, um die Uebelthäter zu bestrafen und diejenigen Provinzialbewohner, welche Gutes vollbringen, zu belohnen [1]). Auch unter den Regierten taucht insofern die Verschiedenheit auf, als die einen zum Bauernstande, die andern zum Bürgerstande, die übrigen zum Stande der Edelleute gehören [2]). Alle diese Verschiedenheiten der Staatsangehörigen haben sich in geschichtlicher Allmählichkeit gebildet. Wer darauf ausginge, die Verschiedenheiten zu tilgen, würde auf die Umwälzung des Staates, welcher als gegliederter Organismus nicht ohne Verschiedenheiten sein kann, unvernünftiger Weise ausgehen. Indessen sind diese Verschiedenheiten an sich keineswegs Hindernisse, daß die Regierenden und die Regierten, damit der Staat fröhlich gedeihe, in ein gegenseitiges Verhältniß treten; denn dieses Verhältniß besteht darin, daß beide Theile die (oben auseinandergesetzten) Pflichten, welche beiden in Beziehung auf einander obliegen [3]), treu erfüllen. Dieses Verhältniß hat in

---

[1]) Anlangend das ὑποτάγητε — πάσῃ κτίσει in 1. Ptr. II., 14, so nimmt Pott ad h. l.: „πασαν κτισιν pro omnibus hominibus." In der That kann das Wort κτίσις homines bedeuten, Marc. XVI., 15; Kol. I., 23. Doch ist diese Bedeutung die abgeleitete. Ursprünglich ist κτίσις Schöpfung. Die ursprüngliche Bedeutung aufzuopfern, ist nicht nothwendig. Sie paßt im Zusammenhange der petrinischen Rede: „Unterwerfet euch jeder menschlichen Schöpfung, d. h. Ordnung, um des Herrn willen." Eine solche Ordnung ist z. B. der König.

[2]) Laut tom. I., pg. 115 von Bourgoing Nouv. voyage en Espagne, ist derjenige, „qui prouve, que lui et ses ancêtres ont vécu noblement", ein „hidalgo, c'est à dire noble d'extraction." Vortrefflich!

[3]) Kant, Metaph. Anfangsgr. u. s. w., S. 174, behauptet freilich: „Der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs=) Pflichten." Und dieser Satz mag den Beifall von Despoten und Tyrannen haben. Aber in der Wahrheit ist er nicht begründet. Der Herrscher im Staate hat gegen die Unterthanen nicht bloß Rechte, sondern

jenen Verschiedenheiten seine natürliche Voraussetzung gegenständlicher Art. Daß aber die Regierenden und die Regierten in das gegenseitige Verhältniß eintreten, dazu werden sie durch eine persönliche Bestimmtheit, d. h. durch die Liebe zum Staate, veranlaßt [1]).

Es ist auch gerade die Liebe, welche, falls der Staat von Innen oder von Außen oder von beiden Seiten her angegriffen wird, Regierenden und Regierten ein persönlicher Beweggrund wird, für den Staat, so weit es beiden Theilen möglich ist, eine Wehr abzugeben. Zwar sondert der Verstand gewöhnlich in dem Staate von einem Nährstande und einem Lehrstande den Wehrstand. Allein die Sonderung ist lediglich in dem Falle für den Staat in vollem Maaße ersprießlich, daß sie keine schlechthinnige, sondern eine beziehungsweise ist, oder, um deutlicher zu sprechen, den Genossen des Nährstandes und des Lehrstandes das Recht zuerkennt, dann, wenn der Staat einen Angriff erfährt, zugleich Genossen des Wehrstandes zu werden. Dürfen die Genossen des Nährstandes und des Lehrstandes nicht als solche zugleich

---

auch Pflichten, die als solche eine ethische Nöthigung für den Herrscher in sich schließen; der wahre Besitz seiner Rechte ist durch die Vollziehung seiner Pflichten bedingt.

[1]) Was die Vaterlandsliebe anlangt, so besteht sie nach de Wette a. a. O., Th. III., S. 258 „darin, daß alle öffentlichen Angelegenheiten des Volkslebens, Wohlstand, Gerechtigkeit und Geistesbildung und was überhaupt zum Volksthum gehört, jedem Einzelnen und nicht bloß um sein selbst, sondern um der Sache und des Gemeinwohls willen, am Herzen liegen, daß ihm die diesen Zwecken dienenden Einrichtungen, Anstalten, Gewohnheiten und Sitten lieb und werth sind, daß er seine Staats- und Volksgenossen um der Theilnahme an diesen öffentlichen Angelegenheiten willen als seine Geistesverwandten achtet und liebt und für beide lebt, im Oeffentlichen gleichsam die Lebensluft seines Daseins, die Nahrung, Anregung, Ermunterung und Belohnung seines bürgerlichen und staatlichen Lebens findet und dafür das zu thun vermag, was der Freund für den Freund in außerordentlichen Fällen thut." Welch' eine schleppende, breite Beschreibung der Vaterlandsliebe! Die Vaterlandsliebe ist eigentlich eine solche Hinneigung des menschlichen Einzelwesens zu dem zur Geburtsstätte desselben gewordenen Boden, bei welcher das Einzelwesen sich bemüht, das Uebel von diesem Boden zu entfernen und den Wohlstand des Bodens, wenn der Wohlstand noch Null ist, zu vermitteln, falls er bereits vorhanden, aufrecht zu erhalten. Indem aber das in die staatliche Form emporgehobene Volk, welchem das Einzelwesen zugehört, diesen Boden zu seiner Unterlage hat, und die Eigenthümlichkeit dieses Volkes, die sogenannte Nationalität, durch die Beschaffenheit des Bodens bedingt ist: so leuchtet es ein, wie die Vaterlandsliebe leicht zur Liebe des Volkes, ja des Staates werden könne.

Genossen des Wehrstandes bei etwaigen, fremden Angriffen auf den Staat werden, obgleich jene das sehr wohl in der Form des Landsturmes werden können: so dürfte es bisweilen unmöglich sein, die Angriffe mit glücklichem Erfolge, d. h. dermaßen zurückzuweisen, daß der Staat aufrecht erhalten [1]) wird. Sollen aber die Genossen dieser drei, bloß beziehungsweise von einander gesonderten Stände sich mit rechtem Eifer an der Zurückweisung der Angriffe betheiligen: so ist es nothwendig, daß sie mit der Beschaffenheit des Staates sich bekannt gemacht und zugleich erkannt haben, es eigne demselben, sollte er auch seiner Idee nicht ganz entsprechen, noch so vieles Gute, daß er aufrecht erhalten zu werden verdient. Haben sich die Genossen der drei Stände jene Bekanntschaft und diese Erkenntniß nicht erworben [2]): so werden sie auch nicht von rechter Liebe zu dem Staate beseelt sein und sich an der Zurückweisung der auf ihn gemachten An-

---

[1]) Schleiermacher, Entw., S. 288: „Der gewöhnliche Unterschied zwischen offensiven und defensiven Kriegen ist ganz leer." Wenn indeß die offensiven: Angriffskriege sind und die defensiven: Vertheidigungskriege: so ist es überraschend, daß derselbe Schleiermacher in der christl. Sitte, S. 278 jenen Unterschied als einen vollen aufrecht hält, indem er die Formel ausspricht: „Von der Idee des Völkerrechts aus ist jeder Vertheidigungskrieg erlaubt" — laut S. 279, Anm. ist „der reine Vertheidigungskrieg nicht nur erlaubt, sondern nothwendig", — „aber jeder Angriffskrieg unsittlich, auch wenn er den Schein des Vertheidigungskrieges annimmt." Schleiermacher würde diese Formel, der wir gern Beifall zollen, nicht ausgesprochen haben, wenn er als Verfasser der „christlichen Sitte" den Unterschied zwischen Angriffskriegen oder offensiven und Vertheidigungskriegen oder defensiven für leer gehalten und verworfen hätte.

[2]) Wenn die Regierenden sich bestreben, die Regierten in möglichster Unbekanntschaft mit dem Staate zu erhalten: so gehen sie wohl aus von der Ansicht, daß sie, dafern sie allein von dem Staate, d. h. von seinen Verhältnissen nach Innen und nach Außen, wissen, in den Augen der Regierten eine desto größere Herrlichkeit gewinnen werden. Das Streben erweist sich indeß als Thorheit. Die Regierten haben, sofern sie Mitglieder des Staates sind und durch wohlgeordnete Arbeit und treue Entrichtung von Abgaben zur Erhaltung desselben redlich beitragen, unstreitig das Recht, sich näher mit dem Staate bekannt zu machen. Jenes Bestreben der Regierenden ist nach dem Urtheile der Regierten schnöde Kränkung eines wohlbegründeten Rechts, das Bestreben setzt die Regierenden in den Augen der Regierten herab. Und eine Regierung, welche von den Regierten nicht geachtet wird, findet in diesen bei Empörungen und Staatsumwälzungen keine Stützen. Ueberdieß ist nicht abzusehen, wie in den Regierten, wenn sie in Unbekanntschaft mit dem Staate erhalten werden, der rechte staatliche Gemeingeist erwachen kann, der kein Opfer für das Wohl des Staates scheut.

griffe, obschon diese in der staatlichen Idee der reinen Gerechtigkeit begründet ist, nicht mit dem rechten Eifer betheiligen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Zurückweisung, indem sie den ruhigen Fortbestand des Staates zum Ziele hat, nicht mit dem eigensinnigen Festhalten an dem Schlechten, welches dem Staate trotz aller Güte desselben anhaftet, verbunden sein darf. Wird das Schlechte von den Regierenden und den Regierten eigensinnig festgehalten: so ist es um den gesunden Fortschritt des Staates als solchen geschehen, es tritt vielmehr die große Gefahr ein, daß das Schlechte in demselben bei der Pflege, die es von Seiten der Staatsangehörigen erfährt, immer mehr um sich greift, die dem Staate einwohnende Fülle des Guten allmählich unterdrückt und eine gewaltsame Umwälzung des Staates, möge dieselbe im Innern oder außerhalb desselben oder auf beiden Seiten zugleich entstehen, herbeiführt. Das eigensinnige Festhalten an dem Schlechten zeugt nicht von vernünftiger Liebe zu dem Staate. Es wird freilich zur Rechtfertigung dieses Verfahrens von Seiten mancher Staatsmänner gesagt, daß, sollte das Schlechte ausgerottet werden, auch das Gute im Staate, mit welchem jenes in engem Zusammenhange stehe, ausgerottet werden würde. Und diese Besorgniß mag gegründet sein in dem Falle, daß das Schlechte in unbesonnener und ungestümer Weise ausgerottet wird. Allein auf ein solches Ausrotten des Schlechten zu dringen, davon ist diejenige Wissenschaft des christlichen Lebens, welche ihrem Begriffe gemäß gestaltet ist, weit entfernt; sie will das Schlechte mit Besonnenheit und Ruhe des Geistes von denjenigen Staatsangehörigen, denen es zum Bewußtsein gekommen ist, getilgt wissen. Bei solcher Tilgung findet aber die Möglichkeit statt, daß das Gute im Staate nicht bloß fortbesteht, sondern auch, weil nicht mehr durch das Schlechte gehemmt, sich immer mehr entwickelt, eben dadurch aber den Staat der Wirklichkeit seiner Idee näher führt. Die angedeutete Besorgniß stellt sich von dem Gesichtspunkte solcher Tilgung aus als ungegründet dar.

Von der Kirche.

Daß wir das Lehrstück von der Kirche dem Lehrstücke von dem Staat unmittelbar anschließen, ist um so natürlicher, als jene, indem sie diesen durchdringt, die Staatsangehörigen zu einer besonnenen und ruhigen Ausrottung der Gebrechen des Staats, an welchen die Kirche kein Wohlgefallen hat, veranlaßt. Zwar ist nun bereits oben die Kirche als ein Mittel, christliches Leben wiederherzustellen, besprochen worden; da jedoch bei dieser Besprechung weder der Ursprung, noch die Beschaffenheit der Kirche

gehörig in das Licht gestellt ist: so sind wir gerechtfertigt, wenn wir jetzt auf diese Punkte näher eingehen.

Von dem Ursprunge der Kirche.

Die Kirche „entstand" nach der Meinung Schleiermacher's „mit der Ausgießung des Geistes, der nicht nur Gemeinschaft gründete mit Christo, sondern auch die Jünger unter einander zu einer Gemeinde verband." Zu welcher Zeit Schleiermacher die Entstehung vor sich gehen läßt, ergibt sich aus der auf das „Gemeinde stiftende und bildende Princip des Christenthums" bezüglichen Aeußerung: „Die erste Manifestation dieses Princips war die am Tage der Pfingsten gegründete Gemeinde" [1]). Diese Meinung ist unhaltbar. Die Kirche ist vor jener Ausgießung damals entstanden, als Christus, erfüllt mit heiligem Geiste, die Jünger dergestalt zu sich berief, daß sie allerdings zunächst mit ihm als ihrem Haupte! Gemeinschaft hatten, Matth. III., 16; IV., 18 ff.; dann aber auch unter einander. Nun behauptet freilich Schleiermacher von der christlichen Kirche: „sie war da" (nämlich so lange Christus auf der Erde war,) „noch keine Gemeinschaft der Jünger unter einander, sondern nur die Gemeinschaft der Jünger mit Christo. Sie war also noch nicht Kirche im eigentlichen, im engeren Sinne." Indeß ist die Behauptung aus der Luft gegriffen. Wenn die Kirche, so lange Christus auf Erden sich befand, die Gemeinschaft der Jünger mit Christo war: so mußte sie auch Gemeinschaft der Jünger unter einander, also Kirche im eigentlichen, im engeren Sinne sein. Die Gemeinschaft der Jünger mit Christo, d. h. der Glaubensgehorsam, welchen sie Christo leisteten, hatte in der Gemeinschaft der Jünger unter einander, d. h. in der Liebe der Jünger zu einander, seine nothwendige Ausprägung. Die Gemeinschaft der Jünger mit Christo wäre nicht die wahre gewesen, wenn sie nicht zugleich Gemeinschaft der Jünger unter einander gewesen wäre. Zu geschweigen, daß Stellen der Evangelien: Joh. I., 41, 42; Marc. XIV., 18, für die Wirklichkeit der letzteren Gemeinschaft sprechen. — War aber die Kirche während des Lebens Christi auf Erden bereits Kirche im angedeuteten Sinne: so ist es unstatthaft, daß Schleiermacher sagt, sie sei „bloß Schule, das Einwirken Eines auf mehrere, die alle nur empfänglich sind", gewesen. Allerdings müssen wir einräumen, daß Christus vorwiegend die Jünger das Evangelium von dem Reiche Gottes gelehrt und dadurch als Einer auf die Jünger eingewirkt hat. Aber es ist ungeschichtlich, dieselben als „nur empfängliche" zu bestimmen. Die Jünger

[1]) Die chr. Sitte, S. 338, Anm., vgl. S. 417.

haben dem Meister Fragen vorgelegt, Matth. XXIV., 3; Ap.-Gesch. I., 6, und durch solche dergestalt auf den Meister eingewirkt, daß er sich auf Erörterungen wichtiger Gegenstände einließ. Ja bei dem Jünger, der den hohen Meister an seine Feinde für elendes Geld verrieth, hat eben diese Form des Einwirkens die schreckliche Folge gehabt, daß der „Heilige des Evangeliums", wie Jesus von Kant treffend genannt wird, den Tod, den sonst Verbrecher zu sterben pflegten, hat sterben müssen. Wer die während des Lebens Christi auf Erden vorhandene Kirche als „Schule", als „das Einwirken Eines auf mehrere, die alle nur empfänglich sind", darstellt, würdigt nicht nur die Kirche herab, sondern Christum selbst, wiefern er Christum, obgleich in demselben Gott war, erscheinen läßt als einen schwachen Menschen, der während seines irdischen Daseins lediglich eine einseitige Anstalt, wie jede Schule ihrem Begriffe nach ist, habe stiften können.

Inzwischen wollen wir bei dem Bekämpfen Schleiermacher'scher Behauptungen nicht verkennen, daß insonderheit an der falschen Meinung, die Kirche sei mit der Ausgießung des Geistes entstanden, ein gewisses Maaß von Wahrheit haftet. Die Kirche, und zwar die im eigentlichen, engeren Sinne von Christo auf Erden gestiftete[1]), welche Schleiermacher'n laut dem Zusammen-

---

[1]) Durch die Stiftung einer Kirche, welche fähig war, Juden und Nichtjuden, mithin sämmtliche menschliche Einzelwesen, in ihren Schooß aufzunehmen, Matth. XXVIII., 19, hat der Heiland dem ehrenwerthen Bedürfnisse der Einzelwesen entsprochen, in Bezug auf das Ethische und Religiöse in eine Verbindung zu treten, gegen welche die eines Sonderstaates in den Hintergrund tritt. Von dem Bedürfniß offenbart sich, (wie sich aus der ersten Abhandlung Plutarch's de Alexandr. magno, cp. 6 erschließen läßt), bei dem hellenischen Zeno eine Spur, von welchem als unsere Zweckbestimmung gesetzt wird: *„ἵνα — πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου, νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης."* — Zwar behauptet Rothe, a. a. O., III., 2, 1010: „Das Christenthum will eben seinem innersten Wesen nach über die Kirche hinaus, es will nichts geringeres, als den Gesammtorganismus des menschlichen Lebens überhaupt zu seinem Organismus haben, d. h. den Staat." Allein dem ächten Christenthume, wie es von Christo unmittelbar und durch die Apostel verkündigt ist, wird ein solches Wollen unbefugter Weise zuerkannt. Allerdings hat das ächte Christenthum den herrlichen Willen, für alle menschlichen Lebensverhältnisse, auch für die staatlichen! ein Sauerteig zu sein. Aber nirgends ist von Christo im neuen Testamente angedeutet, es wolle das Christenthum, indem es zu einem solchen Sauerteige werde, über die Kirche hinaus und den Staat zu seinem Organismus haben, wie denn auch von Rothe keine Beweisstelle neutestamentischer Art für seine Behauptung

hange seiner Behauptungen im Bewußtsein sein dürfte, ist durch den heiligen Geist, welchen Christus vor seinem Hingange zum Vater in beschränktem Maaße den Jüngern, nach seinem Hingange aber sämmtlichen Mitgliedern der Kirche in unbeschränktem Maaße mitgetheilt hat, Joh. XX., 23; Ap.-Gesch. II., 4, insofern gefördert worden, als die Gemeinschaft der Genossen der Kirche mit Christo geistiger und die Gemeinschaft derselben unter einander inniger geworden. Die Kirche würde solcher Förderung nicht theilhaftig geworden sein, wäre der heilige Geist, die gegenständliche Vermittelung dieser Förderung, der Kirche fern geblieben.

Die Beschaffenheit der Kirche.

Die Beschaffenheit wird gründlich erkannt, wenn sie nach ihrer Allgemeinheit und ihren Besonderheiten erkannt wird. Wir handeln zunächst:

Von der Beschaffenheit nach ihrer Allgemeinheit.

Rothe'n sind „die Begriffe Kirche und Leib Christi nicht identisch" [1]. Und diese Verneinung erklärt sich sehr gut aus der willkührlichen Meinung jenes Gottesgelehrten, daß der beseelte Leib Christi der heilige Geist κατ' ἐξοχήν ist. Für uns, die wir die Meinung, weil sie Menschensatzung ist, nicht theilen, sind die Begriffe Kirche und Leib Christi unter der Bedingung einerlei, daß bei diesem Leibe nicht jener einheitliche Organismus verstanden wird, welcher, aus feinen und groben Stoffen bestehend, die Hülle des auf Erden wandelnden Christus gebildet hat und dermalen, nachdem er bei dem Hingange Christi zu dem Vater die groben Stoffe von sich abgestreift und bloß die feineren behalten hat, die Hülle des verherrlichten Christus bildet, Röm. VII., 4; Phlpp. III., 21; der Leib Christi, als ein solcher einheitlicher Organismus begriffen, muß verschieden sein von der Kirche, welche ein mehrheitlicher Organismus ist. Uns sind die in Rede stehenden Begriffe einerlei, wenn (um die verneinende Bedingung in bejahender Weise auszusprechen,) der Leib Christi gefaßt wird als mehrheitlicher Organismus derjenigen Persönlichkeiten, welche in gläubig ethischer Gemeinschaft mit dem Messias Jesus, als

---

beigebracht wird. Nur das unächte Christenthum, welches von manchen Gottesgelehrten und Laien der Neuzeit gepflegt wird, hat, nachdem es seinem innersten Wesen nach entstellt ist, den Willen, von welchem Rothe spricht. Mit dem unächten hat es aber die Wissenschaft des christlichen Lebens nicht zu thun.

[1]) Vgl. a. a. O., III., 2, 1026.

ihrem unsichtbaren Haupte, sich bewegen![1]) An der Einerleiheit der Begriffe: Kirche und Leib Christi halten wir keineswegs bloß darum fest, weil diese Einerleiheit in dem Worte Gottes begründet ist[2]), Kol. I., 18, sondern auch aus Gründen der gesunden Vernunft. Durch die Auffassung der Kirche als des Leibes Christi wird die allgemeine Beschaffenheit der Kirche auf das treffendste erkannt. Es gibt keine Darstellung der Kirche, aus welcher sich die Beschaffenheit derselben besser erkennen ließe. Zudem liegt für die Kirche darin, daß sie der Leib Christi ist, das bedeutende Recht, in der Menschheit ein Dasein zu besitzen, bei welchem sie dermaßen, daß sie von der Menschheit nicht gehindert wird, also frei sich bewegen kann. Wäre die Kirche nicht der Leib Christi: so würde es um dieses Recht übel bestellt sein.

Daraus, daß sie dieser Leib ist, folgt mit Nothwendigkeit, daß sämmtliche Glieder der Kirche in dem Verhältniß der Abhängigkeit zu Christo stehen, d. h. von Christo regiert werden[3]).

---

[1]) Aus jener Gemeinschaft folgt selbstredend die Gemeinschaft dieser Persönlichkeiten unter einander.

[2]) Rothe bezeichnet als Stützpunkte seiner Meinung, daß der beseelte Leib des erhöhten zweiten Adam der heilige Geist *κατ' ἐξοχήν* sei, a. a. O., II., 302 die Stellen 1. Krth. 6, 19; Röm. 8, 11. Doch mit Unrecht! In beiden Stellen ist der Geist die von aller Unreinheit entfernte Kraft Gottes, welche, obgleich sie zunächst an den menschlichen Geist der korinthischen und römischen Christgläubigen, als an die gottverwandte Seite derselben anknüpfte, auch die Körper dieser Christgläubigen durchdrang und zur Wohnstätte sich bereitete.

[3]) So verhält sich die Sache in der Kirche der Idee. In der Kirche der Erscheinung gibt es solche Glieder, welche sich der Regierung Christi entziehen, der Herrschaft des Widerchristes, d. h. des Fürsten dieser Welt, sich unterwerfen und demzufolge nicht wahre, sondern falsche Glieder der Kirche sind. Diese Thatsache, welche lediglich von dem Unverstande in Abrede gezogen wird, der die Kirche der Erscheinung mit der Kirche der Idee verwechselt, wird aus der formalen Freiheit der menschlichen Natur begreiflich, mit welcher dergleichen Glieder ausgestattet sind, und welche gewaltsam zu unterdrücken, Christo als dem Menschensohne am wenigsten in den Sinn kommt. Freilich scheint er die Unterdrückung der Freiheit zu predigen, indem er in einem Gleichnisse den Herrn, der ein großes Gastmahl bereitet hat, darstellt als einen solchen, der seinen Sclaven aus der Stadt auf die Wege, nach den Hecken hinausgesendet und zu demselben gesagt habe: *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*, Luc. XIV., 23. Allein der Schein verschwindet, dafern das *ἀναγκάζειν* nach Maaßgabe von Marc. VI., 45, d. h. richtig aufgefaßt wird. Das Gastmahl ist ein Bild für die schönen Segnungen in dem Reiche Gottes, die von Gott selbst geordnet sind. Wenn nun laut dem Gleichnisse der Herr seinem Sclaven das *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν* zugerufen: so hat er hier-

Wenn die Glieder der Kirche nicht von Christo regiert würden: so würde die Kirche nicht der Leib Christi, sondern das Haupt des Leibes, Christus selbst sein. Damit aber, daß sämmtliche Glieder von demselben regiert werden, verträgt es sich sehr gut, daß Christus einige Glieder zu Vorständen der übrigen, d. h. zu solchen freien Organen eingesetzt hat, durch welche er die übrigen regiert. Diejenigen Glieder, welche die Vorstände der übrigen sind, hören damit nicht auf, von Christo regiert zu werden. Die Verfassung im engern Sinne des Wortes, welche der Kirche eignet, wird durch das Verhältniß gebildet, worin die von Christo geleiteten Vorstände zu den übrigen Gliedern der Kirche stehen. Nun ist freilich die Behauptung von Seiten mancher Protestanten ausgesprochen worden, daß Christus der Kirche gar keine Verfassung gegeben habe. Allein die Behauptung erscheint dem Kenner des neuen Testamentes als eine ungeschichtliche. Allerdings ist von Christo manche Verfassungsform nicht ausgegangen, welche den Theilkirchen eignet, worin die an sich Eine Kirche Christi aus innern und äußern Gründen, mit deren Darlegung die Kirchengeschichte sich beschäfftigt, allmählich übergegangen ist, jenen Theilkirchen, in welchen die an sich Eine Kirche Christi dermalen allein zur Erscheinung kommt. Eine solche Verfassungsform ist z. B. das seinem Wesen nach hochwichtige und ehrenwerthe Amt eines lutherischen Generalsuperintendenten. Doch daß Christus seiner Kirche eine Verfassung ertheilt hat, wird von der Thatsache dargethan, daß, wie aus Eph. IV., 11 nach Maaßgabe des Zusammenhanges dieser Stelle mit V. 7 bis V. 10 klar wird, Christus Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten [1]) und Lehrer eingesetzt hat, d. h. Persönlichkeiten, die in verschiedenen Weisen die übrigen Glieder der Kirche leiten: eine Leitung, die freilich nicht ausschließt, daß diese Glieder mit jenen Persönlichkeiten zum Heile der Kirche zusammenwirken konnten und sollten, wie denn auf der ersten jerusalemischen Kirchenversammlung nicht bloß die Apostel und Presbyteren (d. h. die Hirten

---

mit seinen Diener aufgefordert, die Menschen zwar auf eindringliche, doch ihre Freiheit schonende Weise, nämlich durch das Wort, zum Eintritte in das Reich Gottes, das jene Segnungen enthält, zu nöthigen.

[1]) Das Weitere, die Beschaffenheit dieser Männer Betreffende, ist in Böhmer's chr. kirchl. Alterthumswissensch., Bd. I., S. 90 ff. bemerkt worden. Mit der Darstellung in Eph. IV., 11, daß Christus die Hirten eingesetzt habe, steht übrigens keineswegs die Aeußerung des Paulus, Ap.-Gesch. XX., 28, in Widerspruch, daß der heilige Geist die Presbyteren der ephesischen Heerde zu Aufsehern (ἐπισκόποις) gesetzt habe, um die Gemeinde des Herrn zu weiden (also die Hirten dieser Gemeinde abzugeben). Christus hat in und mit dem heiligen Geist jene Einsetzung vollzogen.

der jerusalemischen Gemeinde, welche den Namen: Aelteste führten), sondern auch die andern Mitglieder dieser Gemeinde als zusammenwirkende erscheinen, Ap.-Gesch. XV., 22 (vgl. das σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ dieses V. mit dem οἱ ἀδελφοί, V. 23). Zwar ist die Verfassung, welche Christus seiner Kirche gegeben, eine unentwickelte gewesen. Indeß hörte sie um deß willen nicht auf, Verfassung zu sein. Ja sie ist als unentwickelte ein Musterbild für die Verfassung nachapostolischer Theilkirchen geworden. — Kein Besonnener wird aber die Behauptung aufstellen, es sei überflüssig gewesen, daß Christus seiner Kirche Vorstände gegeben hat; er würde dieselben wahrlich nicht eingesetzt haben, wären sie nicht höchst nothwendig. So sollen die übrigen Glieder der Kirche, falls sie von dem Pfade christlicher Tugend abgewichen sind, durch den Dienst der Vorstände auf den Pfad zurückgeleitet und der ethischen Vollkommenheit näher geführt werden, Eph. IV., 12. Selbst die intellectuelle Vervollkommung dieser Glieder hängt insofern von den Vorständen ab, als dieselben das Evangelium durch das lebendige Wort oder durch ihr christliches Leben oder durch beide Vermittelungen verkünden und den übrigen Gliedern zur Erkenntniß des Evangelii verhelfen, V. 13. Es ist nicht abzusehen, wie die Kirche in wohlgeordneter Weise ausgebaut werden könne, wenn sie nicht eigenthümliche Vorstände besitzt, welche die freien Werkzeuge Christi sind, indem er dieselben leitet bis auf den großartigen Zeitpunkt, worin er die Kirche dem Vater zur unmittelbaren Leitung übergeben wird, 1. Krth. XV., 24 ff. Ohne eine solche Uebergabe würde der Vater dereinst nicht Alles in allen Gliedern der Kirche sein können.

Die Besonderheiten.

Zunächst die Vorstände der Kirche.

Die Vorstände werden gewöhnlich in geistliche und weltliche eingetheilt. Es empfiehlt sich zwar die Eintheilung nicht durch die größte dialektische Schärfe. Auch die geistlichen Vorstände sind insofern weltliche, als sie der Welt, d. h. der Gesammtheit des von Gott gesetzten, endlichen Seins angehören. Und auf der andern Seite sind die weltlichen Vorstände, falls sie einigermaßen ihrer Idee entsprechen, insofern geistliche, als sie von dem heiligen, durch Christi Vermittelung der Kirche zu Theil gewordenen Geiste beseelt werden und geleitet. Indeß läßt sich zur Aufrechterhaltung der Eintheilung wohl sagen, daß von den Vorständen der Kirche, die einen mehr mit geistlichen Dingen, z. B. mit der Verkündigung des Evangelii und der Vollziehung sakramentlicher Handlungen, die andern mehr mit weltlichen, z. B. mit

der Sicherstellung der äußern Ordnungen, mit der Verwaltung der Güter und dergleichen auf dem Gebiete der Kirche zu thun haben. Wenn wir nun in der folgenden Entwickelung insonderheit die geistlichen Vorstände besprechen: so geschieht solches darum, weil das in den neutestamentischen Büchern niedergelegte, d. h. das wahre Christenthum, seiner Richtung zur Innerlichkeit entsprechend, sich vorzugsweise mit den geistlichen Vorständen beschäfftigt. Dem Fortbestande der Geistlichen droht in der Gegenwart einige Gefahr bei Gemeinden, deren Freiheit darin besteht, daß sie sich von dem vollständigen Evangelio, von den sakramentlichen Handlungen des Urchristenthumes und anderen geistlichen Dingen, mit welchen die Geistlichen sich befassen sollen, losgesagt haben. Zwar meint Fr. Feuerbach [1]): „Alle Gefahr für ihre Existenz verschwindet, wenn sie den guten Willen haben wollen, aus Theologen Anthropologen, aus Dienern Gottes Diener der Menschheit, aus Predigern Volkslehrer, aus Kämpfern gegen die Volksbildung Vorkämpfer der Volksbildung und des Fortschritts zu werden." Doch wer es mit den Geistlichen als solchen wahrhaft gut meint, wird nicht wünschen, daß sie einen solchen Willen haben wollen. Es kommt uns hier einem Feuerbach gegenüber nicht in den Sinn, zu sagen, es müsse auch dem Feuerbach als unnöthig erscheinen, daß die Geistlichen, welche ihrem Begriffe nach Möglichkeit entsprechen, von vorn herein den angeblich guten Willen haben wollen, von welchem Feuerbach spricht, indem sie ja als Theologen zugleich Anthropologen, als Diener Gottes zugleich Diener der Menschheit, als Prediger zugleich Lehrer des christlichen Volks [2]), als Kämpfer gegen die (falsche) Volksbildung zugleich Vorkämpfer der (wahren) Volksbildung und des (wahren) Fortschrittes seien. Diese Geistlichen sind nämlich wirklich noch nicht Anthropologen, Diener der Menschheit, Volkslehrer, Vorkämpfer der Volksbildung und des Fortschrittes in dem Sinne Feuerbach's, d. h. dergestalt, daß sie dabei aufgehört hätten, Theologen, Diener Gottes, Prediger und Kämpfer gegen die (falsche) Volksbildung in dem Sinne des Christenthumes zu sein [3]). Mithin kann Feuerbach es für nothwendig erachten, daß die Geist-

---

[1]) Relig. der Zuk., Hft. I., S. 38.

[2]) Allerdings gehören die Geistlichen, obgleich sie Vorstände der Kirche, zu dem christlichen Volke, welches ein Gott in Christo geweihetes ist (ein λαὸς τοῦ Θεοῦ), die Geistlichen sind insofern Laien, und es steht traurig um sie, wenn sie es nicht sind. Allein der Umstand, daß die Geistlichen zu diesem Volke gehören, schließt keineswegs aus, daß sie demselben die gesunde Lehre des Christenthums, Tit. I., 9, vgl. 1. Timoth. IV., 13, predigen und es über dieselbe belehren.

[3]) Daß die Kirche bei dem Sein des Christenthums im Volksbe-

lichen den angeblich guten Willen haben wollen, aus Theologen, Dienern Gottes, Predigern und Kämpfern im Sinne des Christenthums — Anthropologen, Diener der Menschheit, Volkslehrer und Vorkämpfer der Volksbildung und des Fortschritts in dem Sinne Feuerbach's zu werden. Inzwischen müssen wir diesem Philosophen gegenüber darauf aufmerksam machen, daß, wenn die Geistlichen jenen (vermeintlich) guten Willen haben wollen und wirklich ausführen, sie nothwendig aufhören, wahrhaft christliche Geistliche zu sein und als solche eine „würdige Stellung" in ihren Gemeinden einzunehmen. Ein christlicher Geistlicher nimmt gerade deshalb, weil er eine Gotte in Christo geweihete und das Wort Gottes in Rede und That verkündende Persönlichkeit ist, eine würdige Stellung ein[1]). Ja solche Gemeinden, die noch vom christlichen Bewußtsein durchdrungen sind, dürften darauf dringen, daß Geistliche, die den in Rede stehenden Willen haben wollen und verwirklichen, von ihren Aemtern durch die kirchlichen Behörden entfernt werden; denn die tiefern, religiösen Bedürfnisse der Gemeinden können nicht befriedigt werden durch Geistliche, welche als Anthropologen, Diener der Menschheit, Volkslehrer und Vorkämpfer der Volksbildung und des Fortschrittes nicht zugleich Theologen, Diener Gottes, Prediger (des Christenthums) und Kämpfer gegen die falsche, d. h. unchristliche Volksbildung sind. Wo aber die religiösen Bedürfnisse nicht befriedigt werden, da wird auch den ethischen nicht in vollständiger Weise genügt.

Bei Gemeinden der letztern Art — und diese gehören eigentlich allein, d. h. innerlich und äußerlich, zu der Kirche Christi, — schwindet für Geistliche alle Gefahr der Existenz, falls sie mit Treue die christlichen Obliegenheiten ihres Amtes vollziehen, 1. Krth. IV., 2, d. h. durch Handhabung des Evangelii, wie dasselbe besonders in dem neuen Testamente und den Bekenntnißschriften der Gemeinden niedergelegt ist, diese leiten. Bei einer so vermittelten Leitung wird den Gemeinden die erwünschte Befriedigung

---

wußtsein eine „Volksbildungsanstalt im großartigsten Style" sein könne und solle, ist für Feuerbach verborgen.

[1]) Feuerbach, S. 39: „Die Theologen sind gegenwärtig in den Augen des gebildeten Volkes nicht viel mehr, als die Diener einer Art von geistiger Polizei, durch welche die bürgerliche ergänzt und unterstützt werden soll." Und das mag gelten von den Augen desjenigen Volkstheiles, welcher in so widerchristlicher Weise gebildet ist, wie — der geehrte Verfasser der Religion der Zukunft. Es gilt nicht von den Augen desjenigen Volkstheiles, der sich im Besitze einer durch das Christenthum vermittelten, also christlichen Bildung befindet. Gewichtig ist aber nicht das falsche Urtheil, welches von dem widerchristlich gebildeten Volkstheile, sondern das richtige, welches von dem christlich gebildeten über die Theologen gefällt wird.

ihrer religiösen und ethischen Bedürfnisse dermaßen zu Theil, daß es ihnen nicht in den Sinn kommt, diese Geistlichen mit Hülfe der betreffenden Behörden abzuschaffen. Freilich ist es in einer Zeit, worin die Abneigung gegen das Evangelium durch die Schuld nicht des Evangelii, sondern gar vieler Menschen, gleich einem Krebse um sich gegriffen hat, sehr möglich, daß in den von dem christlichen Bewußtsein beseelten Gemeinden Persönlichkeiten auftreten, die das Evangelium mit Gründen des einseitigen Verstandes und des grobsinnlichen Gefühls, welche einen gewissen Schein haben, angreifen und so den Versuch machen, die Gemeinden dem Evangelio und ihren treuen Geistlichen zu entfremden. Und dergleichen Angriffe können mit ihren drohenden Folgen nicht dadurch abgewehrt werden, daß die Geistlichen das Evangelium lediglich in der Art verkündigen, wie es in dem neuen Testamente und den Bekenntnißschriften ausgeprägt ist. Wollen die Geistlichen jene Angriffe mit ihren etwaigen Folgen glücklich zurückweisen: so müssen die Geistlichen die Wahrheit des Evangelii dadurch erhärten, daß sie auf die ethische Umwandlung, welche von demselben bei Millionen empfänglichen Menschen hervorgebracht seien [1]), und auf die Uebereinstimmung des Evangelii mit der gesunden Vernunft hinweisen. Diese Erhärtung ist wissenschaftlicher Natur. Und das Evangelium hat Nichts dagegen einzuwenden, daß seine Wahrheit Angriffen gegenüber durch wissenschaftliche Vermittelungen erhärtet wird. Sind es doch einzelne Briefe des Paulus, in welchen sich bereits Spuren einer derartigen Erhärtung wahrnehmen lassen! Zwar leiten

---

[1]) Daß zu den Menschen, welche durch das Christenthum ethisch umgewandelt, d. h. durch den heiligen, an die menschliche Freiheit sich anschließenden Geist des Christenthums wiedergeboren sind, die Geistlichen gehören müssen, versteht sich von selbst. Sind sie nicht wiedergeboren: so geht ihnen die tiefere Empfänglichkeit für das rechte Verständniß der christlichen Wahrheiten ab, welche die Vorwürfe des Predigens abgeben sollen, und es wird den Geistlichen nicht von Seiten der Gemeindeglieder diejenige persönliche Hochachtung zu Theil, welche eine Bedingung gesegneter Wirksamkeit der Geistlichen bei den Gemeindegliedern ist. Als Nichtwiedergeborne werden die Geistlichen nicht, was sie nach dem Evangelio: 1. Timoth. IV., 12; 1. Ptr. V., 3; Tit. II., 6 werden sollen, Musterbilder in ethisch schönen Werken für die Gemeindeglieder, und können sich daher die Hochachtung derselben nicht verschaffen. Inzwischen werden wiedergeborne Geistliche nicht gerade fort und fort auf ihre Personen als auf solche, die durch das Christenthum wiedergeboren seien, hinweisen, um die Wahrheit dieser Religion den Widersachern derselben darzuthun. Ein solcher Hinweis würde eben nicht von dem Besitze des Blümchens Wunderhold, d. h. der Bescheidenheit, Zeugniß geben.

Fromme unserer Tage, sowohl solche, die zu dem geistlichen Stande gehören, als auch solche, die nicht zu demselben gehören, den weit umsichgreifenden, für Familie, Staat und Kirche bedenklichen Abfall vieler Persönlichkeiten von dem Evangelio daraus ab, daß diese sich mit der Wissenschaft beschäfftigt haben. Dem verdammenden Urtheile, von Frommen über die Wissenschaft häufig genug gefällt, liegt diese Herleitung gewöhnlich zu Grunde. Indeß legt sich in derselben nicht jene feine und gewissenhafte Kritik an den Tag, welche die falsche und die wahre Wissenschaft sorgfältig auseinanderhält. Jener Abfall vieler Zeitgenossen von dem Evangelio ist aus der Beschäfftigung mit der falschen Wissenschaft hervorgegangen, welche den Gegensatz gegen das alle religiös-ethische Wahrheit in sich schließende Evangelium bildet. Der Abfall ist aber nicht durch das rechte Studium der wahren Wissenschaft vermittelt worden, die ihrem Wesen nach mit dem Evangelio in schönem Einklange steht[1]). Dasselbe würde gewiß in der Gegenwart mehr Freunde haben, als es wirklich der Fall ist, wenn dieses Studium recht im Schwange, und durch dieses die Uebereinstimmung der wahren Wissenschaft mit dem Evangelio gründlich erkannt wäre.

Von denjenigen Gliedern der Kirche, welche den Vorständen untergeordnet sind.

Die Idee, daß diejenigen Mitglieder der Kirche, welche Vorstände, und diejenigen, welche nicht Vorstände der Kirche sind, von Christo zu Priestern Gottes eingesetzt worden, 1. Ptr. II., 9; Apocl. I., 6, soll um so weniger von uns bekämpft werden, als die Kirche gerade in denjenigen Zeitaltern ihrer Entwickelung,

---

[1]) Gewöhnlich wird der Ausspruch: „in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas" in hohem Grade gefeiert. Es läßt sich nun wohl darüber streiten, ob der Ausspruch sich nicht früher darbiete, als bei jenem Rupert Meldenius, dessen Paraenesis votiva pro pace ecclesiae ad theologos augustanae confessionis abgedruckt ist in einer zu Göttingen 1850 von dem ehrwürdigen Lücke herausgeg., literarhist. theolog. Studie über das Alter, den Verf., d. ursprüngl. Form und den wahren Sinn des kirchl. Friedensspruches: in necessariis unitas caet. Wenn man den Ausspruch bis jetzt erst bei Meldenius gefunden hat, vgl. Lücke, a. a. O.: so schließt das nicht aus, daß der Ausspruch schon vor dem Meldenius entstanden ist. Doch, von der Möglichkeit des Streites abgesehen, so scheint der Ausspruch an ziemlicher Unvollkommenheit zu leiden. Er deutet nicht an, daß auch „in necessariis" die „libertas", und daß „in necessariis" und „in non necessariis" auch jene „veritas" festgehalten werden müsse, welche die Bedingung ächt christlicher „caritas" ist.

worin diese Idee eine Macht war, zumeist geblüht hat. Die Idee bekämpfen heißt nichts Anderes, als daran arbeiten, daß die christliche Religion ihres großartigen Universalismus verlustig gehe und damit aufhöre, die vollkommene Religion zu sein. Indeß stellen sich unter denjenigen Mitgliedern der Kirche, welche nicht Vorstände sind, manche heraus, welchen die Fähigkeit abgeht, die äußeren Geschäffte zu verrichten, deren Verrichtung zu den Befugnissen eines christlichen Priesters gehört, und zugleich die Bedingung einer christlichen Leitung der Kirche ist. Wir haben hier die mündliche Predigt des Evangelii, die Verwaltung der Taufe, des Nachtmahls und anderer Sakramente im Bewußtsein. Würden dergleichen Handlungen von Mitgliedern der Kirche, welche zu ihrer Vollziehung nicht geeignet sind, unternommen: so würden sie nicht in wohlgeordneter Weise, mithin nicht zum Segen der Kirche vollbracht werden. Diesem Uebelstande wird dadurch vorgebeugt, daß derartige Mitglieder die Vollziehung dieser Handlungen den geeigneten Vorständen, d. h. insonderheit den geistlichen, bescheiden überlassen und sich bemühen, das Priesterthum, welches sie Christo verdanken, dadurch auszuprägen, daß sie sich selbst immer mehr Gotte weihen.

Wenn die Geistlichen, beseelt von ächter Liebe zur Kirche, ihre Obliegenheiten gegen dieselbe, besonders gegen diejenigen Mitglieder der Kirche, die nicht Kirchenbeamte sind, treu erfüllen: so entsteht für diese Mitglieder die ethische Nothwendigkeit der Erkenntlichkeit[1]). Zeigen sich die letzteren, wie es in bedeutenden Städten bisweilen geschieht, den Geistlichen nicht erkenntlich: so machen sie sich eines verächtlichen Undankes schuldig für den geistlichen Segen, der ihnen in himmlischen Gütern dadurch, daß

---

[1]) Zur Bezeichnung der Geistlichen wird häufig das Wort „Klerus" gebraucht. Schleiermacher im Entw., S. 320: „Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function unter dem Gegensatz von Klerus und Laien." Die Laien gelten nicht als Klerus. Sonst könnte nicht ein Gegensatz zwischen Klerus und Laien aufgestellt werden. Inzwischen sieht die gesunde Vernunft nicht ein, weshalb nicht auch die „Laien" als Klerus dürfen bezeichnet werden. Wohl verdienen die Geistlichen diese Bezeichnung insofern, als sie das Loos der Laien, d. h. die mehrheitliche Persönlichkeit sind, welche als Vorstand den Laien zugeordnet ist. Doch auch die Laien dürfen die Bezeichnung für sich in Anspruch nehmen, da sie das Loos der Geistlichen sind, d. h. die mehrheitliche Persönlichkeit, welche dergestalt den Geistlichen zugeordnet ist, daß sie zu diesen im Abhängigkeitsverhältnisse steht. Diese Behauptung ist im Christenthume begründet. In 1. Ptr. V., 3 wird das *τῶν κλήρων* durch *τοῦ ποιμνίου* erläutert.

die Geistlichen ihre Obliegenheiten mit Treue erfüllen, zu Theil wird. Die Erkenntlichkeit soll sich nun zunächst darin zu Tage legen, daß die Laien, soweit sie Nichtgeistliche sind, an dem irdischen Gute, welches ihnen eignet, die Geistlichen zumal dann theilnehmen lassen, Galat. VI., 6, wenn die Geistlichen ohne solche Theilnahme nicht im Stande sind, ihr Dasein zu fristen, mithin durch redliche Vollziehung ihrer Sonderpflichten das Heil der Laien herbeizuführen. Es liegt wirklich darin nichts Großes, daß diejenigen, die das Ueberirdische, d. h. das Evangelium, in Wort und That den Laien treulich spenden, dafür das Irdische ernten, welches sich an Werth mit dem Ueberirdischen zu messen nicht vermag (vgl. 1. Krth. IX., 11, wo τὰ πνευματικά und τὰ σαρκικά den Gegensatz bilden). Das von Gerechtigkeit zeugende Sprüchwort: der Arbeiter ist seines Lohnes würdig, findet bei der Allgemeinheit seines Inhalts auch auf diejenigen Personen, welche in der Verkündigung des Evangelii thätig sind, eine passende Anwendung, 1. Timoth. V., 17, vgl. mit Matth. X., 10. Jene Erkenntlichkeit der Laien aber soll sich auch darin offenbaren, daß sie den Geistlichen, so oft diese die Vorschriften des Evangelii den Laien an das Herz legen und dadurch dieselben von dem Vollziehen eines widerchristlichen, in das Verderben stürzenden Lebens abzuhalten suchen, willig Folge leisten[1]) und durch dieses Folgeleisten die Geistlichen selbst ehren. Wahren Geistlichen, welche über die ethische Beschaffenheit der Laien väterlich wachen, dürfte die letztere Offenbarungsform von Erkenntlich-

[1]) In Matth. XXIII., 3 äußert Jesus zu seinen aus jüdischen Volksmassen und den Jüngern bestehenden Zuhörern rücksichtlich der Schriftgelehrten und Pharisäer: πάντα, — ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε. Dieses πάντα kann in dem Munde Jesu in dem Falle befremden, daß es ohne Beziehung auf den Redezusammenhang, also schlechthin allgemein begriffen wird. Das Befremdende wird Null, dafern das πάντα mit Bezugnahme darauf, daß in V. 2 geschrieben steht: ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι, folgende Deutung erfährt: sämmtliche dem Moses, d. h. dem mosaischen Gesetze, mit dessen Verkündigung und Vorlesung sich die Schriftgelehrten und Pharisäer auf dem Stuhle des Moses beschäfftigen, Ap.-Gesch. XV., 21, entsprechende Bestimmungen. Die Zuhörer Jesu sollen diese Bestimmungen, so viele auch immer von den Schriftgelehrten und Pharisäern mitgetheilt werden, im Geiste beobachten, im äußern Leben vollbringen. Daß übrigens Jesus nur das Gesetz des Moses, so weit es durch sein Evangelium vollendet war, vgl. Matth. V., 17, im Bewußtsein hat, versteht sich von selbst. Jesus kann nicht das Gesetz, wiefern es noch unvollendet, d. h. unvollkommen war, als Richtschnur für Bestimmungen setzen, die von den Zuhörern Jesu beobachtet und vollbracht werden sollten.

keit der Laien willkommener sein, als jene erstere, Hbr. XIII., 17. Leisten die Laien aus Trägheit nicht Folge: so stellt sich der christliche Eifer, mit welchem die Geistlichen denselben die evangelischen Vorschriften an das Herz gelegt haben, als ein in Beziehung auf die Laien überflüssiger dar. Daß diese den Geistlichen widerstreben und damit eine gewisse Nichtachtung der letzteren an den Tag legen, läßt sich lediglich in dem Falle rechtfertigen, wenn die Geistlichen aus Beschränktheit des Geistes oder aus Widerwillen gegen das Evangelium den Laien unevangelische Dinge vorschreiben. Wie denn Zeiten staatlicher Umwälzung Geistliche aufzuweisen haben, von welchen den Laien eine verbrecherische Schilderhebung blutiger Art gegen gottgeordnete Obrigkeiten gepredigt worden. Falls die Laien Geistlichen, von welchen unevangelische Dinge zur Vorschrift gemacht werden, Folge leisteten und hiermit eine gewisse Achtung gegen dergleichen Geistliche an den Tag legten: so würden die Laien eine schwere Sünde vollziehen, von welcher bloß bei jenem Widerstreben nicht die Rede sein kann. Dasselbe ist um so unverfänglicher, als es nicht ausschließt, daß die Laien ihre christliche Liebe zu solchen Geistlichen beurkunden durch das herzliche Gebet, es wolle Gott kraft seines heiligen Geistes dieselben über die Herrlichkeit der evangelischen Ethik aufklären und veranlassen, daß die Geistlichen die Vorschriften dieser Ethik, versteht sich in ihrem innern Zusammenhange mit den ewigen Glaubenswahrheiten des Evangelii, den Laien verkünden und einschärfen. Nur der aus der Einheit mit der Vernunft gewichene Verstand, welcher ohne Glauben an die Macht christlicher Fürbitte ist, kann die Fürbitte der Laien für unevangelische, also ungeistliche Geistliche als nutzlose Handlung einer geistig beschränkten Frömmigkeit darzustellen wagen.

Aus dem Gesagten wird klar, wie weit wir davon entfernt sind, das Verhältniß der Laien zu den Geistlichen als ein solches zu setzen, bei welchem die ersteren den letzteren unbedingt untergeordnet sind. Die Laien dürfen sich ihren geistlichen ebenso wie ihren weltlichen Vorständen lediglich so weit unterordnen, als die Vorstände beider Art sich bei der Leitung der Laien von Christo kraft seines Geistes regieren lassen, folglich wahrhaft christlich in der Leitung zu Werke gehen. Von jener unbedingten Unterordnung der Laien kann um so weniger die Rede sein, als diejenigen Laien, welche nicht Vorstände sind, an der Wahl der Vorstände in der Kirche Antheil haben [1]). Der Umstand, daß

[1]) Wo Marheineke in dem Syst. der theol. Moral von dem Verhältnisse des Staats und der Kirche zu einander spricht, äußert er: „Es ist die christliche Kirche hier nur zu nehmen in ihrem factischen Bestand in allen Ländern, doch auch nur in der bestimmten Confession, wie sie für uns

Christus in der Urzeit die einzelnen Kirchenvorstände eingesetzt hat, darf kein Hinderniß für die Laien der Gegenwart sein, an

---

die protestantische ist", S. 556. Aber die christliche Kirche bloß in dieser bestimmten Confession auffassen, ist unstatthaft in einem Systeme der theologischen Moral, deren Gegenstand, (wie S. 52 bemerkt wird), „die sittliche Wahrheit des Christenthums, die christliche Sittenlehre" ist, also nicht bloß die sittliche Wahrheit des Protestantismus, die protestantische Sittenlehre. Ein solches System verlangt vielmehr seinem Begriffe nach, daß die Kirche genommen werde als die Eine, die in allen Confessionen, auch in der römischen, ihre Erscheinungsformen hat. Zwar äußert Marheineke behufs der Erhärtung seines obigen „Nur", welches ein schweres Unrecht gegen die nichtprotestantischen Confessionen, insbesondere gegen die römische, in sich schließt: „Der Bestand der römischen Kirche in allen Ländern hat überall nur ein zufälliges und äußerliches — Verhältniß zum Staat." Allein das Verfehlte der Aeußerung wird daraus einleuchtend, daß jener Bestand in Oesterreich, Frankreich und anderen katholischen Ländern „ein nothwendiges, inneres Verhältniß zum Staat" hat. Weit davon entfernt, „sich mit den Völkern", wie Marheineke ohne allen Beweis behauptet, zu begnügen, hat die römische Kirche, überzeugt, daß sie die Staaten gegen Umwälzungen schütze, ein solches Verhältniß zu manchen Staaten angestrebt und errungen, welches den Gesichtszug der Nothwendigkeit und Innerlichkeit besitzt. — Fassen wir nun die protestantische Kirche näher in das Auge, so sagt Marheineke S. 562: „Die Kirche giebt nur die Gedanken her, nach welchen sie regiert seyn will, und überläßt dem Staat die Verwaltung des Kirchenregiments. Dieses zeigt sich in der Consistorialverfassung, jenes in der Synodalverfassung; beide zusammen wirkend und zur Einheit erhoben, machen die vollkommenste Einrichtung des protestantischen Kirchenwesens aus." Uns dagegen stellt sich solche Einrichtung des protestantischen Kirchenwesens als eine unvollkommene dar, weil in derselben die Presbyterialverfassung, welche sich in der urchristlichen, von der protestantischen Kirche wesentlich zu erneuernden Kirche herausstellt, Tit. I., 5; 1. Timoth. IV., 14, keine Sonderstelle hat. Die Unvollkommenheit geht ferner daraus hervor, daß die Kirche dem Staate die Verwaltung des Kirchenregiments in der Consistorialverfassung überläßt, folglich in der von Marheineke gepriesenen Einrichtung des protestantischen Kirchenwesens keine eigentlich kirchlichen Vorstände hat, von welchen die Kirche verwaltet würde. Eine solche Verfassung der protestantischen Kirche ist kein Abbild von der Verfassung der Urkirche, deren wesentliche Bestandtheile ganz eigentlich kirchliche und die Kirche verwaltende Vorstände, z. B. die Apostel, gewesen sind; sie kann andrerseits ein Anlaß werden, daß die protestantische Kirche in das Verhältniß schlechthinniger Abhängigkeit von dem Staate geräth. Zwar äußert Marheineke gerade nicht im Einklange mit seiner falschen Meinung, nach welcher die Kirche dem Staat die Verwaltung des Kirchenregiments überläßt, nachher: „Das Consistorium, aus Kirchen- und Staatsdienern bestehend, bildet die

jener Wahl theilzunehmen, zumal eine derartige Theilnahme sich schon bei Laien der apostolischen Zeit herausstellt, Ap.-Gesch. VI., 5, 6. Die Laien haben nur, indem sie an der Wahl theilnehmen, sich als freie Werkzeuge Christi, welcher vermöge seines Geistes in den Laien, wie in den Vorständen sein will, zu verhalten. Verhalten sie sich nicht als Werkzeuge Christi dabei: so werden die Laien in der Wahl leicht fehlgreifen und dazu beitragen, daß z. B. in die Presbyterien, Consistorien und Synoden der Kirche Männer als Mitglieder aufgenommen werden, deren gesetzgebende und vollziehende Thätigkeit zum Verderben, vielleicht zur Auflösung der Kirche ausschlägt. Liegt aber den bereits bestehenden Vorständen derselben das Heil der Kirche wirklich am Herzen: so werden sie sich hüten, sich an dergleichen Wahlen etwa durch Bestätigung der Gewählten zu betheiligen.

Von dem gliedlichen Zusammenwirken der kirchlichen Vorstände und derjenigen Laien, welche ihnen untergeordnet sind, überhaupt.

In dem Falle, daß die Vorstände sich zu Tyrannen der Laien aufwerfen, wie es wohl in mittelalterlichen Zeiten wirklich geschehen ist, werden die Laien nicht das lebendige Vertrauen hegen, daß es den Vorständen um das Gedeihen der Kirche zu thun ist. Und auf der andern Seite werden die Vorstände, wenn die Laien demokratisches Gelüst — dieß Prädicat im unedlen Partheisinne genommen, — aus dem Gebiete des Staates auf das der Kirche übertragen, nicht das lebendige Vertrauen hegen,

---

Verwaltung der Kirche." Allein das in solcher Weise zusammengesetzte Consistorium ist nicht, was es sein sollte, ein Nachbild des Collegiums der Apostel, in welchem es lediglich Kirchendiener gegeben. Und wenn, (um noch einen Blick auf die Synodalverfassung des protestantischen Kirchenwesens zu werfen,) nach Marheineke's Meinung „die Synode, aus Geistlichen allein bestehend, — die Gesetzgebung der Kirche bildet": so leidet eine solche Synode an Einseitigkeit der Zusammensetzung und ist kein Abbild der ersten, in der urkirchlichen Zeit zu Jerusalem abgehaltenen Synode, welche aus Geistlichen und Nichtgeistlichen bestand, und bei solchem Bestande Bekehrten aus dem Heidenthume ein Gesetz gab, Ap.-Gesch. XV., 23 ff. Nur diejenige Einrichtung des protestantischen Kirchenwesens darf als vollkommen bezeichnet werden, in welcher das Presbyterium, bestehend aus Geistlichen und Nichtgeistlichen, und das Consistorium, bloß aus Geistlichen zusammengesetzt, die Kirche unter der Oberleitung Christi nach den Gesetzen verwalten, welche von der aus Geistlichen und Nichtgeistlichen bestehenden Synode als Anwendungen des ewigen Evangelii auf geschichtliche Verhältnisse der Kirche gegeben sind; diese Einrichtung ist ein möglichst treues Nachbild der urkirchlichen.

daß die Laien das wahre Gedeihen der letzteren im Auge haben. Dieser Mangel an Vertrauen ist auf beiden Seiten beklagenswerth; er wird ein Anlaß, daß Vorstände und Laien sich nicht einander anschließen, um gemeinschaftlich für das Gedeihen der Kirche zu wirken. Nur das lebendige und zwar gegenseitige Vertrauen, von welchem wir gesprochen haben, kann für Vorstände und Laien ein kräftiger Beweggrund werden, sich behufs dieser gemeinschaftlichen Wirksamkeit einander im äußern Leben nahe zu treten. Von wie hoher Wichtigkeit diese Wirksamkeit sei, wird dadurch klar, daß ohne dieselbe die Kirche der Versumpfung und Verdumpfung entgegengehen würde.

Das gliedliche Zusammenwirken der Vorstände und Laien hat zunächst eine verneinende Beziehung, wiefern jenes auf die Unterdrückung der die Kirche möglicher Weise treffenden Uebel ausgeht. Ein solches Uebel besteht z. B. darin, daß Mitglieder der Kirche sich von dem Körper derselben lossagen. Freilich mögen wir nicht Alles unterschreiben, was Baumgarten Crusius über den kirchlichen Separatismus bemerkt: „die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden in der Kirche kann niemals mit Recht so allgemein sein, daß sie zu einer Absonderung von ihr berechtigte.“ Es ist ja bei der weit verbreiteten Feindschaft gegen Christum möglich, daß Bestehendes, z. B. der Lehrbegriff, die öffentliche Gottesverehrung, von falschen Mitgliedern der Kirche der eigenthümlichen Beziehung auf Christum, die dem Bestehenden anhaftet, willkührlich beraubt wird. Wie es denn in der unmittelbaren Gegenwart manche angeblich freie Gemeinde gibt, welche, begeistert für einseitiges Menschenthum, sich eine solche Entstellung des in der Kirche Bestehenden zu Schulden kommen läßt. Daß Unzufriedenheit mit dem Bestehenden, welches von seiner eigenthümlichen Beziehung auf Christum freventlich entblößt ist, bei den wahren Gliedern der Kirche, welche in Christo ihr Haupt anerkennen und verehren, sich entwickelt, ist natürlich. Diese Glieder der Kirche würden nicht wahre sein, wenn in ihnen nicht jene Unzufriedenheit sich entwickelte. Nun sagt zwar Baumg. Crusius: „sie fordert den Besonnenen und Rechtschaffenen immer nur zum Streben auf, zu seiner“ (d. h. des Bestehenden) „Verbesserung mitzuwirken.“ Aber es ist denkbar, daß durch hartnäckiges Widerstreben der falschen Mitglieder der Kirche gegen die Verbesserung die letztere unmöglich wird. Und dann kann allerdings die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden in der Kirche bei den wahren Gliedern, deren auf Verbesserung ausgehende Wirksamkeit durch die Schuld der falschen erfolglos gewesen, für jene eine Berechtigung zur Absonderung von der Kirche werden. Freilich behauptet der Professor von Jena: „es liegen in dem Separatismus — immer hochmüthige Meinungen und Pläne,

wo er nämlich ein wirkliches Streben ist, nicht blos trübsinnige Hingebung an Parteihäupter dieser Art." Und wirklich mögen dergleichen Meinungen und Pläne häufig in dem Separatismus liegen. Aber immer liegen sie nicht darin, wie aus dem Mittelalter der Separatismus der Waldenser, aus dem sechszehnten Jahrhunderte der reformatorische beurkundet. In dem waldensischen und reformatorischen liegen vielmehr eine demüthige Erkenntniß des vielfach geläuterten Evangelii, und der demüthige Plan, die Kirche von vielen Gebrechen, durch welche sie schmählich verunstaltet war, allmählich dergestalt zu befreien, daß das alleinige Oberhaupt der Kirche, Christus, wieder in den Vordergrund der Kirche trat. Wenn Baumg. Crusius weiter unten richtig sagt: man „muß das Urtheil über einzelne Menschenvereine religiöser Art (ecclesiolae in ecclesia) wohl abwägen": so bedauern wir, daß er selbst sein Urtheil über die Erscheinungen des Separatismus gar wenig abgewogen [1]). — Doch hören wir den Mann weiter in seinem Eifern gegen denselben! „In vielfacher Hinsicht kann er" (so meint Baumg. Crusius,) „nicht nur als Absonderung von dem gemeinen Wesen der Kirche gelten, sondern als eine feindselige Handlungsweise gegen dieselbe, nach seiner Idee und seiner Thätigkeit." Hätte indeß Baumg. Crusius das schöne Wort: „qui bene distinguit, bene docet", im Bewußtsein gehabt: so würde er von denjenigen beklagenswerthen Erscheinungen des Separatismus, welche als das gelten können, was von Baumg. Crusius angedeutet wird, sorgfältig unterschieden haben diejenigen Erscheinungen des Separatismus, die lediglich den Gebrechen der Kirche feindselig sind, inzwischen durch den Umstand, daß Vertreter der Kirche, insonderheit geistliche Vorstände, die Gebrechen hartnäckig in der Kirche aufrecht erhalten, in die Nothwendigkeit versetzt werden, sich als Absonderungen von dem gemeinen Wesen der Kirche auszuprägen. Das durch das Evangelium gepflegte, gute Gewissen kann nicht bei jenen, wohl aber bei diesen Erscheinungen oder Gestalten des Separatismus zu Rechte kommen. —

---

[1]) Das Lehrb. der chr. Sittenlehre des Baumg. Crusius, aus welchem die obigen Sätze von uns geschöpft sind, vgl. S. 402 f., läßt in Betreff seines die Kirche angehenden und die Pflichten gegen dieselbe angehenden Abschnittes Vieles zu wünschen übrig. Sehr natürlich! Das Lehrbuch ist von einem gewöhnlichen Protestanten abgefaßt, und gewöhnliche Protestanten vernachlässigen den Artikel von der Kirche. So bedeutet dem Baumgarten Crusius S. 402 der Name Kirche „die Gesammtheit von Menschen, welche sich zu einer christlichen Gottesverehrung hält, deren Einrichtungen hierfür sie von Kindheit an benutzt haben." Dem christlichen Gottesglauben wird in dieser Bestimmung keine Rechnung getragen, obgleich er die nothwendige Bedingung einer wahrhaft christlichen Gottesverehrung. Ohne ihn ist diese in jener Gesammtheit Null.

Nun ist es zwar für Baumg. Crusius „gewiß, daß der Separatismus immer in dem kleinen Kreise, in welchen er sich retten will aus der verdorbenen Kirche, alle die Mängel wieder findet, welche ihm dort verhaßt waren, und noch Vieles mehr von Menschlichkeiten, was entweder unzertrennlich ist von solchen Vereinen, oder wozu die Kleinheit, und vielleicht auch die Verborgenheit desselben" (des Kreises?) „so leicht veranlaßt oder förderlich ist." Allein das „Gewiß" des jenaer Gelehrten ist nichts weniger als gehörig begründet. Der kleine Kreis, in welchen der über die Mängel der Kirche empörte, also bessere Separatismus sich aus derselben retten will, kann, weil bei der Kleinheit des Kreises christliche Aufsicht über die Erkenntniß und den Wandel dieses Kreises sehr möglich ist, von manchen Mängeln der großen Kirche frei bleiben. Den geschichtlichen Beweis liefert der in Vergleich mit der Kirche des Mittelalters kleine Kreis der separirten, waldensischen Gemeinden. Und sollte auch der kleine Kreis, in welchen der Separatismus sich retten will, manche Menschlichkeiten, z. B. eigenthümliche und einseitige Sitten und Gewohnheiten in sich aufnehmen, so sind doch dieselben möglicher Weise bei Weitem nicht so schlimm, als die Mängel der verdorbenen Kirche, von welchen der Kreis infolge der Absonderung von der Kirche frei geworden. Nur darin trifft Baumg. Crusius das Richtige, daß er von den einzelnen Menschenvereinen religiöser Art äußert: „so viel ist — gewiß: sie brauchten nicht dazusein." Dazu, daß dem Separatismus nach Möglichkeit vorgebeugt werde, und daß derselbe, wenn er trotz aller Bestrebung, ihm vorzubeugen, zur Erscheinung kommen sollte, als schlechthin ungerechtfertigt erscheine, ist erforderlich, daß die kirchlichen Vorstände und diejenigen, welche ihnen untergeordnet sind, durch Männer von praktischer Weisheit und Liebe das in der Kirche Bestehende, welches mit allerlei Mängeln behaftet ist[1]), verbessern. Solcher Verbesserung zu widerstreben, ist das Evangelium bei seiner idealen Richtung weit entfernt. Nun hat zwar das Bestehende gewöhnlich viele Anhänger, und diese können leicht in dem Falle, daß dasselbe plötzlich über den Haufen geworfen, also tabula rasa in der Kirche gemacht wird, ein großes und zugleich ge-

[1]) Von den Theilkirchen, in welchen sich die Eine Kirche Christi besondert, gibt es keine, die lediglich aus sogenannten Catharern bestünde. Diejenige Theilkirche, die aus solchen zu bestehen meint, ist in arger Selbsttäuschung befangen. Catharer sind uns übrigens die in allen Beziehungen Reinen. Es versteht sich von selbst, daß wir das Wort nicht von der bekannten, dualistischen Ketzerparthei des Mittelalters nehmen, in Betreff welcher verglichen werden kann des straßburger Prof. C. Schmidt z. Paris und Genf 1848 und 1849 in 2 Bdn. veröffentl.: Histoire et doctrine des Cathares ou Albigeois: eine gründliche Leistung!

rechtes Aergerniß nehmen; denn was als Lehrbegriff, oder als öffentliche Gottesverehrung, oder als äußere Sitte, oder als Zucht, oder in irgendwelchen anderen Formen besteht, enthält meist bei allen den Mängeln, durch welche es verunstaltet ist, noch manches Gute, um deß willen die Mängel von den Anhängern des Bestehenden oft übersehen werden. Inzwischen je mehr die Männer, welche von der Kirche mit der Verbesserung desselben beauftragt sind, von praktischer Weisheit und von Liebe zu ihren Nebenmenschen, insbesondere zu ihren christlichen! beseelt sind, desto weniger wird es ihnen in den Sinn kommen, das Bestehende plötzlich über den Haufen zu werfen, und damit seinen Anhängern jenes Aergerniß zu bereiten [1]). Vielmehr werden diese Männer dem Aergerniß dadurch vorbeugen, daß sie die Verbesserung des Bestehenden allmählich vollziehen in einer Weise, bei welcher sie die Mängel, über deren Vorhandensein sie die Anhänger des Bestehenden in verständlicher Sprache aufklären, von dem, was an dem Bestehenden gut ist, absondern und dann tilgen, das Gute aber treulich festhalten. Diese Verbesserung ist

---

[1]) Nur die eigentliche Noth der Kirche, welche als Noth allgemein erkannt worden, ist ohne Weiteres zu tilgen. Das protest. Oberconsistorium zu München äußert am 29. Novbr. 1849: „Die innere Mission, deren Aufgabe darin besteht, die leiblichen und geistlichen Nothstände des evangelischen Volkes nach allen Seiten hin zu erforschen und durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und die Handreichung brüderlicher Liebe zu heben, ist eine Lebensfrage unserer Tage", s. Berlin. Allg. Kirchenz. v. J. 1850, No. 4. Wir sehen zwar keine sprachliche Berechtigung, diejenige christliche Thätigkeit, deren Aufgabe in dem von dem Oberconsistorio Angedeuteten besteht, als innere Mission zu bezeichnen. Das Wort: Mission bedeutet die Absendung, die Entlassung, weil es in dem lateinischen mittere seine Wurzel besitzt. Wer den Ausdruck: innere Mission im Munde führt, verbreitet über die Aufgabe jener Thätigkeit gerade kein Licht. Allein so viel ist ausgemacht, daß nicht bloß für die evangelische Theilkirche, sondern für die christliche Gesammtkirche das Heben der leiblichen und geistlichen Nothstände vieler Mitglieder der Kirche, welches allerdings in dem Erforschen der Nothstände seine Voraussetzung hat und am besten durch Verkündigung des göttlichen Wortes und Handreichung brüderlicher Liebe vermittelt werden kann, desto mehr Lebensfrage ist, als viele der Gesammtkirche jetzt entfremdete Menschen dadurch, daß sie jene Nothstände zu heben sich bemüht, für die Kirche wieder gewonnen werden können. Die Entfremdung ist wenigstens bei einzelnen Personen infolge dessen eingetreten, daß die Kirche in der jüngst vergangenen Zeit, deren vorwiegender Gesichtszug kalter Unglaube an das göttliche Wort und gottentfremdete Selbstsucht war, ihre Aufgabe, die fraglichen Nothstände nach dem Musterbilde Christi zu heben, nicht in gebührendem Maaße gelöset hat.

bei ihrer kritisch-conservativen Haltung eigentlich die gesunde und darum gottwohlgefällige Fortbildung des in der Kirche Bestehenden. Wenn die Freunde desselben an dieser Verbesserung Anstoß nehmen: so ist der Anstoß um so ungerechter, als bei völliger Verneinung solcher Verbesserung nicht bloß ein gerechter Separatismus veranlaßt, sondern auch der allmähliche Untergang der Kirche herbeigeführt wird. Auf ungerechten Anstoß aber brauchen die Männer dieser Kirchenreform nicht besondere Rücksicht zu nehmen. — Werfen wir endlich einen Blick auf den Staat, in welchem die Kirche ist, so hat er Grundes genug, damit unzufrieden zu sein, wenn das Bestehende der Kirche, weil es mit allerlei Mängeln behaftet ist, von Mitgliedern der Kirche ungestüm über den Haufen geworfen wird, wie denn solche unerfreuliche Erscheinung im sechszehnten Jahrhundert durch Schwarmgeister mehrmals herbeigeführt ward. Es ist bei dem Sein der Kirche im Staate möglich, daß die in der Kirche sich zeigende, umwälzende Bewegung auch dasjenige berührt und ergreift, was dem Staate eignet, mithin den Staat in seinen Ordnungen erschüttert. Dagegen sollte es dem Staate willkommen sein, wenn das in der Kirche Bestehende in der oben angegebenen Weise verbessert wird; die Kirche wird durch diese Verbesserung in den Stand gesetzt, den Staat der Wirklichkeit seiner herrlichen Idee dergestalt näher zu führen, daß er nicht aufhört, ein Staat der Wirklichkeit zu sein. Falls der Staat der Verbesserung der Kirche durch Maaßregeln äußerer Gewalt entgegentritt: so hat er es sich selbst zuzuschreiben, daß die Kirche die Aufgabe, die von ihr rücksichtlich des Staates zu lösen ist, nicht in befriedigender Weise zu lösen vermag.

Schon in demjenigen, was bisher von der verneinenden Beziehung des Zusammenwirkens der Mitglieder der Kirche gesagt worden, ist auf die bejahende Beziehung, welche in der Erhaltung und Förderung des der Kirche eignenden Guten besteht, hingedeutet. Allein da bloße Hindeutung unmöglich genügt: so müssen wir diese bejahende Beziehung, welche eine wesentliche Seite jenes Zusammenwirkens bildet, weiter auseinandersetzen. Wir fassen bei der Auseinandersetzung zunächst das Innere der Kirche in das Auge. Fr. Feuerbach äußert: „vor Allem wird die Kirche der Zukunft das Bewußtsein unserer gegenseitigen Bedürftigkeit, das Bewußtsein unserer Stärke in gemeinschaftlichem Wirken für gemeinnützliche Zwecke, den Geist der Gerechtigkeit und des Vertrauens, den Sinn für Gemeinwohl anzuregen und die Bethätigung desselben mit Weisheit zu ordnen, auf bestimmte Zwecke hinzulenken suchen“ [1]). Daß Feuerbach's Kirche der Zu-

[1]) Vgl. Relig. der Zuk., Hft. 3, S. 20, und nachher Hft. 1, S. 38.

kunft nicht die christliche ist, die bereits in der Gegenwart vorhanden, versteht sich bei einem Manne, der das christliche Bewußtsein des Volks durch ein einseitig menschliches Bewußtsein in den Hintergrund drängen und aus der Kirche der Gegenwart „eine Volksbildungsanstalt im großartigsten Sinne" machen will [1]), von selbst. Er selbst meint ja: „Die Kirche" (d. h. offenbar: die christliche,) „wird zum Vaterhaus werden, wo die Menschen nicht als Brüder und Schwestern in Christo, sondern als Brüder und Schwestern im Menschen sich versammeln; denn ihre gemeinschaftliche Natur ist ihr wahres Familienband." Aber einmal haben wir gerechten Grund, daran zu zweifeln, daß an die „Stelle" der christlichen Kirche der Gegenwart eine Feuerbach'sche Kirche der Zukunft „treten" werde. Die christliche wird von ihrem unsichtbaren Oberhaupte kraft seines heiligen Geistes und Wortes geschützt, sie ist im Bewußtsein vieler Völker, z. B. des englischen und schottischen, tief gegründet, und, wenn Feuerbach von der in Rede stehenden Zukunft der Kirche äußert: „sehr nahe liegt bereits ihr Bedürfniß — gegründet schon in der Noth der Zeit, zu deren Abwehrung alle möglichen Kräfte aufzubieten sind": so ist die christliche Kirche der Gegenwart trotzdem, daß sie ihrer erhabenen Idee nicht völlig entspricht, noch immer geeignet, dem auch in Rede stehenden Bedürfniß zu genügen. Zum Andern. Die christliche Kirche hat bereits viele fromme Vereine [2]) erzeugt,

---

[1]) Dem Feuerbach arbeitet Rothe in die Hände, indem er a. a. O., Bd. III., Abth. 2, S. 1010 von dem Christenthume bemerkt: „Es geht wesentlich darauf aus, sich immer vollständiger zu verweltlichen, d. h. sich von der kirchlichen Form, die es bei seinem Eintritt in die Welt anlegen muß, — zu entkleiden und die allgemein menschliche, die an sich sittliche Lebensgestalt anzuthun." Daß in dieser Bemerkung das falsche Christenthum vieler Zeitgenossen, von welchem ein solches Daraufausgehen gilt, mit dem wahren Christenthume treuer Jünger Jesu, von welchem ein solches Daraufausgehen nicht gilt, welches vielmehr unchristlichen, ja religionslosen Staatsbürgern gegenüber die kirchliche Form aufrecht zu erhalten sucht, verwechselt wird, das zeugt nicht von logischer Schärfe des Denkens.

[2]) Rothe a. a. O., S. 1038 von diesen religiösen Vereinen: „sie sind — unzweifelhaft — außerkirchliche Vereine." Allein der Umstand, daß sie „aus den verschiedensten christlichen Confessionen gemischte Verbindungen" sind, wie Rothe bemerkt, ist darum kein Beweis für das Außerkirchliche der Vereine, weil eben in den verschiedensten Confessionen, die von diesen Verbindungen festgehalten werden, die Eine Kirche Jesu Christi sich ausprägt. Die Confessionen würden nicht mehr christliche sein, falls sie nicht Erscheinungsformen dieser Kirche wären. Wer die Vereine, z. B. die Bibelgesellschaft, den Gustav-Adolph-Verein, als außerkirchliche darzustellen sich erlaubt, setzt dieselben in ungebührlicher Weise herab, und hat von Seiten

welche, indem sich die Vereinsgenossen „als Brüder und Schwestern in Christo" ansehen, „das Bewußtsein unserer gegenseitigen Bedürftigkeit" (in leiblichen und geistlichen Dingen), „das Bewußtsein unserer Stärke in gemeinschaftlichem Wirken für gemeinnützliche Zwecke, den Geist der" (christlichen) „Gerechtigkeit und des" (christlichen) „Vertrauens, den Sinn für Gemeinwohl anzuregen und die Bethätigung desselben mit Weisheit zu ordnen, auf bestimmte Zwecke hinzulenken suchen" [1]). Und jene Erzeugung dieser

---

der Vereine, dafern sie von solcher Darstellung Kunde bekommen, entschiedenen Widerspruch zu erwarten. Zwar liegt es für Rothe „auf der Hand, daß sie nur dann gedeihen können, wenn sie diesen nichtkirchlichen Charakter festhalten." Doch das liegt für jeden unbefangenen Forscher so wenig auf der Hand, daß derselbe behaupten muß, die Vereine können nur dann gedeihen, wenn sie ihren kirchlichen Charakter bei aller confessionellen Verschiedenheit so festhalten, daß sie sich durch den heiligen Geist der Kirche kräftigen lassen.

[1]) Wenn Rothe a. a. O., S. 1074 äußert: „Christliche Zucht und Sitte soll und muß allerdings zu Kraft kommen in der christlichen Welt": so sind wir hiermit im Interesse dieser Welt einverstanden. Die Welt hört auf, eine christliche zu sein, wenn in ihr die christliche Zucht groben Sündern gegenüber und die Sitte nicht zu Kraft kommen. Geschieht solches nicht: so wird von der christlichen Welt denjenigen Staatsmännern, nach deren verkehrter Behauptung die Welt nicht christlich zu sein braucht, und welche die Entchristlichung derselben gern durch allerlei Maaßregeln erzielen, in die Hände gearbeitet. Dagegen müssen wir die folgende Behauptung Rothe's zurückweisen, es könne „nur durch das sittliche Gemeinwesen, den Staat", geschehen, daß nämlich christliche Zucht und Sitte in der christlichen Welt zu Kraft kommen; denn das wird auch „durch die Kirche" geschehen können, da dieselbe unter der Leitung Christi in einzelnen Menschen, Familien und Staaten, welche die Nothwendigkeit der Kirche in ethischer und religiöser Beziehung erkannt haben, in der Gegenwart an innerer Kraft gewinnt. Die Behauptung Rothe's beurkundet ein Mißtrauen gegen die Kirche, welches dieselbe am wenigsten von einem Lehrer der theologischen Ethik erfahren sollte. Freilich äußert Rothe infolge seiner Behauptung: „Wenn man der Kirche nicht mehr bedarf, um zu wissen, was das christliche Sittengesetz fordert, unterwirft sich auch der, welcher sich über jenes Gesetz hinwegsetzt, ihrer Disciplin nicht mehr. Sobald man auch ohne die Kirche Christ sein kann, hat diese die Macht verloren, vermöge welcher allein sie die Zucht durchführen kann. Alle Disciplin überhaupt ist ja eine Macht lediglich sofern die allgemeine öffentliche Meinung in ihrem Kreise ihr zur Seite steht und ihr Nachdruck verleiht; und so ist auch die Kirchendisciplin nur so lange mehr als ein bloßer Name, als die Kirche in der allgemeinen öffentlichen Meinung unbezweifelt Geltung hat und das allgemeine Bewußtsein beherrscht als unwiderstehliche moralische Macht. Damit ist es aber unter uns vorüber. Die Auctorität der Kirche ist der des Ansichsittlichen,

Vereine durch die Kirche ist ein schlagender Beweis, daß es der letzteren in der Gegenwart keineswegs an der Kraft des heiligen

---

des Staats, gewichen." Indeß ist diese Aeußerung nach dem Zeugniß der unmittelbaren Gegenwart nicht ganz richtig. Manche Theilkirchen der Einen Kirche Christi besitzen noch, indem sie in den Staaten selbstständige Gemeinwesen sind, eine solche Auctorität bei den Mitgliedern dieser Theilkirchen, daß diese über ihre Mitglieder, wenn die letzteren öffentlich grobe Sünden verübt haben, Kirchenzucht ohne ein Widerstreben der letzteren verhängen können. So verhält es sich z. B. mit der römisch-katholischen Theilkirche. Andere Theilkirchen erfreuen sich allerdings, indem sie bei ihrem Sein in den Staaten von denselben durchaus abhängig sind, keineswegs einer so bedeutenden Auctorität bei den Genossen dieser Theilkirchen, daß sie die Genossen, im Falle sie durch dergleichen Sünden öffentlichen Anstoß gegeben haben, mit einer Kirchenzucht, welcher die Genossen sich willig unterwerfen, heimsuchen können. Solche Bewandtniß hat es mit der im engern Sinne des Ausdrucks genommenen, evangelischen Kirche, deren Abhängigkeit von den Staaten sich geschichtlich daraus erklären läßt, daß sie in dem Kampfe mit dem Papstthume und dem römischen Katholicismus von dem Beistande mancher Staaten einen nicht immer besonnenen Gebrauch machte. Inzwischen kann, was die Erlangung solcher Auctorität betrifft, der evangelischen Kirche geholfen werden. Dieselbe besteht aus lutherischen, reformirten und aus solchen Gemeinden, welche, weil ihre lutherischen und reformirten Glieder sich in kirchlicher Beziehung, z. B. in Ansehung mancher Formen des öffentlichen Gottesdienstes, mit einander vereinigt haben, unirte genannt werden. Jene lutherischen und reformirten Gemeinden scheiden sich von den unirten, in welchen nach der Ansicht der lutherischen und der reformirten die lutherischen und reformirten Bekenntnißschriften nicht zu vollem Rechte kommen. Die unirten Gemeinden scheiden sich von den lutherischen und reformirten, weil in diesen angeblich dem kirchlichen Fortschritte nicht gehörig Rechnung getragen wird. Die evangelische Kirche ist bei solchem Zwiespalte ihrer Gemeinden innerlich keineswegs Eine Kirche, sie besteht gewissermaßen aus drei Kirchen; sie ist bloß äußerlich Eine Kirche, wiefern sie von den Staaten, in welchen sie sich befindet, und zu welchen sie in dem Verhältnisse der Abhängigkeit steht, zusammengehalten wird. Setzen wir nun den Fall, daß die Staaten in Berücksichtigung der Gewissenhaftigkeit und Treue, mit welcher Tausende von evangelischen Christen die ihnen als Unterthanen der Staatsobrigkeiten obliegenden Pflichten erfüllen, die evangelische Kirche aus diesem Abhängigkeitsverhältnisse entlassen, d. h. für selbstständig erklären! So wird diese Kirche allerdings vermöge ihrer innern Besonderheiten, die da mächtig hervortreten werden, aufhören, äußerlich eine kirchliche Einheit zu bilden; allein die lutherischen, reformirten und unirten Gemeinden werden infolge ihrer durch die Staaten nicht mehr gehemmten, selbstständigen Entwickelung eine Autorität bei den respectiven Mitgliedern dieser Gemeinden gewinnen, durch welche sie in den Stand gesetzt werden,

Geistes gebricht. — Ferner sagt Feuerbach von der Kirche der Zukunft: „sie wird nicht blos eine Stätte sein, wo ein Männchen im Holz in Einem fort schreit, ohne daß ihm Jemand antwortet", und Feuerbach scheint hiermit die hämische Andeutung zu machen, daß die christliche Kirche bloß eine solche Stätte sei. Inzwischen hätte er sich die Andeutung ersparen können, weil dieselbe eine grobe Verkennung der Beschaffenheit der christlichen Kirche ist. Wohl ist die Kirche eine Stätte, wo auch der Geistliche auf der Kanzel das Wort Gottes dermaßen mit lauter Stimme eine bestimmte Zeit hindurch verkündet, daß dem Geistlichen in der Zeit der Verkündigung die Zuhörerschaft nicht antwortet. Das Antworten würde den Geistlichen in seiner stetigen Verkündigung des Wortes stören, sodaß er die Zuhörerschaft durch solche Verkündigung nicht sattsam würde erbauen können. Inzwischen ist es von Seiten der Kirche jedem Zuhörer erlaubt, dem Geistlichen, sobald er nach der Verkündigung Kanzel und Gotteshaus verlassen hat, auf seinen Vortrag zu antworten, indem ein solches Antworten nicht Nachtheile zur Folge haben kann, die mit jenem Antworten der ersteren Art nothwendig sich verknüpfen. Ja hiervon abgesehen, so ist die öffentliche Gottesverehrung in vielen Theilkirchen dergestalt geordnet, daß, indem der Geistliche am Altare die Liturgie spricht, die Nichtgeistlichen auf einzelne christliche Aussprüche der Geistlichen unmittelbar antworten: eine Anordnung, welche, wie sie der Selbstthätigkeit der Geistlichen und Nichtgeistlichen Rechnung trägt, so dem praktischen Geiste des Christenthums entspricht, und bereits in der alten Christenkirche ihren Ursprung genommen hat. — Es ist freilich die Kirche

---

über Mitglieder, welche vermittelst schwerer Sünden zum öffentlichen Anstoß geworden sind, ohne Widerstreben der Letzteren die Kirchenzucht zu verhängen. Je weniger diese Zucht bei der Unabhängigkeit der Gemeinden von den Staaten den Sündern staatliche Nachtheile zu Wege bringen wird, desto williger werden sie derselben sich zu ihrer ethischen Veredlung unterwerfen. Aus dem von uns Gesagten wird aber offenbar, daß der Satz Rothe's S. 1074 keine Billigung verdient: „An die Stelle der Kirchenzucht muß — hinfort in unsern christlichen Nationen die christliche, d. h. überhaupt die gute, öffentliche Sitte eintreten." Daß christliche Sitte oder (um tiefer zu sprechen,) christliches Leben sich in jenen Nationen immer mehr Bahn breche, steht zum Besten derselben zu wünschen. Wenn aber von Mitgliedern dieser Nationen das christliche Leben durch schwere, öffentlichen Anstoß gebende Sünden verneint ist, da können solche Mitglieder, welche dieses Leben bejahen, in dem Falle, daß der christlichen Kirche die Unabhängigkeit von den Staaten immer mehr zu Theil wird und bewahrt bleibt, sehr wohl mit Erfolg darauf hinarbeiten, daß die Sünder mit der Kirchenzucht heimgesucht werden.

der Zukunft, von welcher Feuerbach behauptet: „sie wird ihre höchste Würde — darin setzen, daß sie namentlich der leidenden Menschheit zum Asyl diene, wo diese ihr gepreßtes Herz durch lauten Hülferuf erleichtern soll.“ Indeß besitzt schon die christliche Kirche der Gegenwart in Hospitälern, Klöstern, Diaconissenhäusern u. s. w. milde Stiftungen, welche der leidenden Menschheit zum Asyle, zur Erleichterung ihres gepreßten Herzens dienen. Nur setzt diese Kirche in solchen Besitz nicht ihre höchste Würde. Allein daran thut sie ganz Recht, da die höchste Würde der Kirche darin besteht, daß sie bei lebendigem Glauben an ihr unsichtbares Oberhaupt ein christliches Leben vollzieht, von welchem die Wohlthätigkeit gegen die leidende Menschheit lediglich Eine Offenbarungsform ist. Die in der Kirche seit alter Zeit redlich gepflegte Wissenschaft von Gott, d. h. die Theologie, hat die Aufgabe, die Nothwendigkeit jenes Glaubens und dieses Lebens durch Gründe nicht bloß des äußeren Gotteswortes, sondern auch der gesunden Vernunft darzuthun. Die Theologie hat durch ihre ausgezeichnetsten Vertreter, welche mit christlichem Sinne wissenschaftliche Tüchtigkeit verbanden, diese Aufgabe nicht selten glücklich gelöst. Zwar meint Feuerbach, indem er davon träumt, daß die Kirche werde zum Vaterhaus werden, wo die Menschen — als Brüder und Schwestern im Menschen sich versammeln: „überall und allgemein wird — der Wille des Menschen als höchstes Gesetz der Menschheit anerkannt, wird Gott, d. i. die Theologie, dem Menschen, der Humanität geopfert werden.“ Inzwischen einmal ist es ungerechtfertigt, Gott durch Theologie zu erklären. Gott bestimmt sich selbst als den schlechthin vollkommenen Geist; die Theologie aber setzt sich als eine Wissenschaft von Gott, die, obschon sie geistig! mit dem Gotte, welcher der Gegenstand dieser Wissenschaft ist, nicht zusammenfallen kann. Zum Andern wird wohl die gegenwärtige Kirche ein Vaterhaus, worin die Menschen als Brüder und Schwestern in Christo sich versammeln, um so eher bleiben, als es der Menschen so Viele gibt, welche, indem sie als Brüder und Schwestern in Christo sich versammeln, sich unaussprechlich glücklich fühlen; Christus selbst ist ja nach seinem Ansich der wahre Mensch, in welchem Gott wohnt. Bleibt aber die Kirche ein solches Vaterhaus: so wird auch der Wille Gottes, d. h. des Gottes, welcher sich in Christo und in der Kirche desselben als den Vater seiner Menschen geoffenbart hat, schon darum als das höchste Gesetz der Menschheit fort und fort anerkannt werden, weil dieser Wille von Christo, in welchem die ächten Mitglieder der Kirche ihr Haupt verehren, als ein solches Gesetz durch das Evangelium verkündet ist. Dazu kommt, daß aus jeder und zwar thatsächlichen Anerkennung des göttlichen Willens als des höchsten Gesetzes der Menschheit! nach göttlicher

Weltordnung ein gewisses Maaß von Seligkeit für den Anerkennenden fließt. Es liegt aber auf der Hand, daß, wenn von Seiten der gegenwärtigen Kirche der Wille Gottes solche Anerkennung fortgesetzt findet, eben dieser Gott, dessen wesentliche Bestimmtheit der Wille ist, d. h. der wahre Gott, dem Menschen in der Kirche eben so wenig geopfert wird, als die wahre Theologie der Humanität. Den wahren Gott dem Menschen zu opfern, würde um so unvernünftiger sein, als der Mensch lediglich dadurch, daß er in diesem Gott ist, lebt und sich bewegt, Ap.-Gesch. XVII., 28, zum wahren Menschen wird. Die wahre Theologie aber der Humanität zu opfern, würde unvernünftig sein, weil es diese Theologie ist, durch welche der Humanität, dafern sie ihrem Begriffe entspricht, d. h. sich als ein freies Spiegelbild und Werkzeug der Gottheit verhält, die gebührende Achtung und Sicherheit zu Theil wird [1]). So stellt sich die Theologie Herder's als eine von Achtung gegen die Humanität durchdrungene Beschützerinn derselben dar [2]). Freilich gibt es eine

[1]) Die Theologie zu vertreten als diejenige Wissenschaft, durch welche das Gotteswort der Kirche mit biblischen und vernünftigen Gründen als untrügliche Wahrheit erhärtet und gegen Angriffe der Sinnlichkeit, des blinden Gefühls und des seichten Verstandes sichergestellt wird, ist die Aufgabe insonderheit der aus der Kirche selbst entsprungenen, theologischen Facultäten. Zwar äußert Schleiermacher, chr. Sitte, S. 471, wo er von der evangelischen Kirche spricht: „daß die theologischen Facultäten ganz abgekommen sind von der Kirche, ist gar nicht zu begreifen.“ Allein die Zeit, worin sie ganz abgekommen sind von der Kirche, ist, Gott sei gedankt dafür! so ziemlich vorüber. Wie das Abgekommensein sich sehr leicht aus dem Umstande begreifen läßt, daß die evangelische Kirche als solche fast aufgegangen war in den Staaten, — Schleiermacher'n selbst ist jenes Abgekommensein „ein rechtes Zeichen der mangelhaften Organisation des Kirchenregimentes bei uns!“ — so wird die Thatsache, daß die Facultäten dermalen mehr in Verbindung mit der Kirche getreten und die Rüstzeuge derselben geworden sind, daraus erklärlich, daß die Kirche bei aller ihrer Abhängigkeit von den Staaten, d. h. von den staatlichen Regierungen, wieder eine gewisse, kirchliche Gestalt gewonnen hat. Daß diese Abhängigkeit übrigens noch nicht aufgehört hat, darf nicht befremden, so lange es von Seiten mancher Kirchengemeinden noch auf den Umsturz der Staatsverfassungen abgesehen ist.

[2]) Feuerbach S. 21: „Aufhören werden dann“ (nämlich: wenn Gott, d. h. die Theologie, dem Menschen, der Humanität geopfert wird,) „all' die unseligen Widersprüche, von welchen der Mensch unaufhörlich zerfleischt wird, als da sind: Gott und Teufel, göttliche und menschliche Natur, Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen die Menschen, Liebe und Glaube, Gesetz und Gnade, Diesseits und Jenseits u. s. w.“ Allerdings bilden Gott und Teufel nothwendig einen Widerspruch. Gott kann seinem heiligen

falsche Theologie, welche „die Verachtung des menschlichen Wesens" lehrt, indem sie das Gottverwandte, welches diesem Wesen trotz seinem Behaftetsein mit der Sünde und dem Irrthum eignet, nicht gehörig hervorhebt, obschon es im neuen Testamente sattsam hervorgehoben wird, Ap.-Gesch. V. 29; Jac. III., 9. „Die Verachtung des menschlichen Wesens lehren", bemerkt Feuerbach ziemlich treffend, „heißt unsere Entmenschung und Vernichtung uns zum Gesetze machen." Und die Kirche verfährt vernünftig, wenn sie gestattet, daß von eben so biblischen als wissenschaftlichen Theologen diese falsche Theologie der Humanität geopfert wird. Allein mit solchem Gestatten gibt die Kirche keineswegs Männern, wie Feuerbach, einen Freibrief, die Opferung auch an der wahren Theologie zu vollziehen und damit dem wahren Christenthume, zu welchem die Kirche ihrer Idee nach sich bekennt, ein tüchtiges Bollwerk zu entziehen.

Es bleibt uns noch übrig, das gliedliche Zusammenwirken der Mitglieder der Kirche, sofern dasselbe eine bejahende Seite hat und dem Aeußeren, d. h. dem Jenseits der Kirche, zugewendet ist, darzustellen. Denken wir uns Geistliche und Nichtgeistliche, welche von ächter Liebe zu dem in Christo offenbaren Gotte, wie sie in der Liebe zu den Nebenmenschen zur Erscheinung kommt, durchdrungen sind! Und dieselben werden gern das Gute, welches

---

Wesen nach nicht Eins sein mit dem Teufel. Doch der Widerspruch ist kein unseliger. Wenn der Christenmensch dermaßen Gott thatsächlich anerkennt, daß er in dem thatsächlichen Widerspruch mit dem Teufel steht: so wird für den Christenmenschen nach göttlicher Anordnung sein Handeln ein Ausgangspunkt beziehungsweiser Seligkeit. Dieß ist psychologische Erfahrung. Und was die übrigen Momente anlangt, die von Feuerbach als unselige Widersprüche beschrieben werden, so ist die Beschreibung deshalb nicht richtig, weil dieselben sich lediglich als Unterschiede bestimmen, welche für den Christenmenschen dergestalt zur Einheit werden können, daß seine menschliche Natur befriedigt wird und beseligt. Die göttliche Natur nämlich oder (um dialektischer zu sprechen,) die Gottheit kann mit der menschlichen Natur jedes Menschen, falls dieser für jene geistig empfänglich ist, Eins werden. Die Pflichten gegen Gott können dadurch, daß Pflichten gegen die Menschen erfüllt werden, ihre thatsächliche Ausprägung finden. Die Liebe kann die naturwüchsige Frucht des Glaubens an das göttliche Wesen sein, dessen Offenbarungsform Christus ist. Das Gesetz des ethischen Lebens, welches von Christo verkündet ist, läßt sich mit Hülfe der Gnade Gottes beziehungsweise erfüllen. Das Diesseits endlich kann dadurch, daß es als Schule eines ächt christlichen Lebens benutzt wird, zur Vorbereitung für das Jenseits, d. h. für die vollendete Seligkeit des Jenseits werden. Daß Feuerbach in diesen Momenten Widersprüche erblickt, sobald Gott und Theologie gesetzt werden, zeugt nicht von Tiefe des Denkens.

der Kirche eignet, namentlich das Evangelium, diesen Nebenmenschen, falls sie noch außerhalb der Kirche sich bewegen, also Juden, Heiden u. s. w. sind, entweder selbst oder durch vermitelnde, christliche Personen mitzutheilen, die Nebenmenschen für das Evangelium zu gewinnen und in den Schooß der Kirche einzuführen suchen. Das entgegengesetzte Verfahren würde ein Beweis von dem Unächten der Liebe sein zu diesem Gotte. Was zunächst die Juden anlangt, so scheinen „besondere Anstalten zur Bekehrung der Juden mitten unter den Christen" Schleiermacher'n „etwas völlig verkehrtes." Indeß tragen wir Bedenken, unbedingt beizupflichten. Er sagt zwar: „die Juden, — die unter den Christen zerstreut leben, sind überall mit diesen in geselligen Verkehr. Es kann ihnen also niemals an der Anschauung des gesammten christlichen Lebens fehlen. Und entwickelt sich aus dieser Anschauung eine Empfänglichkeit für das Christenthum: so stehen ihnen die christlichen Kirchen offen, sich darüber zu unterrichten, und glauben sie besonderer Belehrung zu bedürfen: so wissen sie auch, an wen sie sich zu wenden haben. Von der anderen Seite hat jeder Christ, der mit ihnen in Verbindung steht, die Aufgabe, ihnen die christliche Gesinnung zu Tage zu legen und sie zu derselben zu bekehren." Und wirklich sind in dem Falle, daß die in Rede stehenden Christen ein wahrhaft christliches Leben (wie es oben von uns nach seinen Grundzügen dargestellt ist,) vollziehen und daß die fragliche Bekehrung das wahre Christenthum zum Gegenstande hat, jene besonderen Anstalten zur Bekehrung der Juden unter den Christen etwas völlig Verkehrtes. Allein es ist möglich, daß das Leben, welches von Christen geführt wird, unchristlich ist. Schleiermacher selbst dürfte von dieser schlimmen Möglichkeit ein Bewußtsein gehabt haben, indem er weiter unten äußert: „man sollte sie" (die Juden) „mit christlicher Liebe behandeln und sie in bürgerlicher Hinsicht nicht unter dem Drucke leben lassen." Es waltet ferner die Möglichkeit ob, daß der Unterricht, in Kirchen und außerhalb derselben von Geistlichen ertheilt, ein durch Menschensatzung entstelltes, also falsches Christenthum, etwa ein bloß deistisches oder wohl gar pantheistisches zum Vorwurfe hat. Und in solchen Gebieten der christlichen Welt, wo dergleichen Möglichkeiten stattfinden, sogar in Wirklichkeit übergehen, scheinen uns jene besonderen Anstalten, deren Mitglieder ein wahrhaft christliches Leben mit dem Unterrichte in dem wahren Christenthume behufs der Bekehrung der Juden verbinden, sehr an ihrem Orte zu sein. Wenn Schleiermacher in Betreff der Anstalten meint: „Vernünftiger Weise könnten sie nur einen einzigen Zwekk haben, — die Vorurtheile der Juden gegen das Christenthum zu bekämpfen, um dem reinen Eindrucke des christlichen Lebens freie Bahn zu

machen": so ist diese Zweckbestimmung zu eng. Die gesunde Vernunft kommt zu ihrem vollen Rechte, wenn der Zweck der Anstalten allseitiger, d. h. auch dahin gefaßt wird, daß dieselben den Juden das ächte Christenleben in seinem naturgemäßen Zusammenhange mit der Verkündigung des lautern Christenthums, um die Juden zu bekehren, anschaulich machen. Obwohl es, wenn die Anstalten auch nur jenen „einzigen Zweck" haben, es weder nothwendig, noch ersprießlich ist, daß sie den Juden ankündigen, die Anstalten wollten ihnen „Vorurtheile" gegen das Christenthum „ausreißen", die Juden sollten herkommen. Infolge solcher plumpen Ankündigung würden die Juden sich schwer verletzt fühlen und nicht zu den Anstalten kommen [1]. — Endlich behauptet Schleiermacher, daß „jetzt bei dem politischen Drukke, unter dem sie stehen, die für sie eingerichteten Missionen positiv schaden." Doch ist die Behauptung insofern eine Uebertreibung, als manche Juden, welchen es bei ethischer Gesinnung um das überirdische, von Christo vermittelte Heil zu thun ist, durch diese Anstalten zu Christo bekehrt werden und in dem Genusse seines Heils sogar jenen Druck [2]) willig ertragen. Zwar bemerkt

[1]) Wir machen diese Aeußerung als ein Zugeständniß zu Schleiermacher's Bemerkung: „man weiß ja, was dabei herauskommt, wenn man jemandem ankündigt, Ich will dir Vorurtheile ausreißen, komm her", s. chr. Sitte, Beil. D., S. 182, Anm.

[2]) Von Verhängung solchen Druckes war Friedrich II. grundsätzlich fern; er sagt einmal: „die Religionen Müssen alle tollerirt werden, und Mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, das keine der andern abrug tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden." Es sei indeß erlaubt, zu einigen Worten des großen Königs Bemerkungen, welche insonderheit die christliche Religion angehen, zu machen. Die christliche Religion als solche ist weit entfernt, den übrigen Religionen durch Entziehung staatlicher Toleranz Abbruch zu thun. Die Entziehung ist ein gewaltsames Mittel. Und das Anwenden gewaltsamer Mittel behufs der Bestreitung der übrigen Religionen, die sich nach ihrem Wahrheitsgehalte mit der christlichen als der vollendeten, religiösen Wahrheit! nicht messen können, widerstreitet dem Geiste der Liebe und der in der Liebe aufgehobenen Gerechtigkeit, welcher die christliche Religion durchdringt. Ueberdieß ist diese Religion zu sehr von dem Geiste der Lebensweisheit beseelt, als daß sie den übrigen Religionen durch Entziehung der staatlichen Toleranz Abbruch thun und sich selbst in den Augen solcher Staatsangehörigen, welche der Gerechtigkeit hold sind, verhaßt machen sollte. Das kirchliche Christenthum nachapostolischer Jahrhunderte, welches, nachdem es in manchen Reichen dieser Erde herrschend geworden, der jüdischen, muhamedanischen und anderen Religionen durch Entziehung solcher Toleranz Abbruch gethan, ist ein durch widerchristliche Menschensatzung verunreinigtes Christenthum gewesen. Und einem

Schleiermacher behufs der Erhärtung seiner Behauptung, von den für die Juden eingerichteten Missionen: „da diese nicht denkbar sind ohne äußere Unterstützungen für diejenigen, welche sich heranziehen lassen: so werden sie gerade ein Haltungspunkt für alle, die schlecht genug sind, um irdischer Vortheile willen sich die Aufnahme in die christliche Kirche zu erheucheln.“ Aber es sind Missionen ohne äußere Unterstützungen sehr denkbar, zumal in dem Falle, daß die Juden, die herangezogen werden, begütert sind und solcher Unterstützungen dazu, daß sie als bekehrte Christen ihr Leben fristen, nicht bedürfen. Wenn indeß auch die Missionen mit dergleichen Unterstützungen für arme und dieser Unterstüznngen zur Lebensfristung bedürftige Juden verknüpft sind, so brauchen ja die Missionen diesen Juden, falls sie erkannt werden als Personen, die schlecht genug sind, um irdischer Vortheile willen die Aufnahme in die christliche Kirche nachzusuchen, die äußeren Unterstützungen nicht zu gewähren, mithin auch nicht ein Haltungspunkt für dergleichen Juden zu werden. Somit liegt keine Nothwendigkeit zu Tage, daß die Missionen positiv schaden. Inzwischen darf daraus, daß Schleiermacher gegen die Gründung besonderer Anstalten für die Bekehrung der Juden unter Christen sich entschieden erklärt, keineswegs der Schluß gezogen werden, Schleiermacher sei kein Freund der Missionen unter den Unchristen, „die sich selbst ausgeschlossen haben“ (von den Christen). „Es wäre“, sagt er einmal, „eine wesentliche Unvollkommenheit in der Kirche, wenn sie das Christenthum nicht verbreitete unter der Form der Erziehung im engeren und im weiteren Sinn.“ Somit muß ihm die Verbreitung des Christenthumes durch die Kirche als etwas Vollkommenes derselben gelten. Und zwar mit Recht! Die Verbreitung ist, indem sie einer ausdrücklichen Ver-

---

solchen Abbruchthun hätte immer die Staatsgewalt hinderlich sein sollen. Dagegen geht die reine christliche Religion lediglich darauf aus, den nichtchristlichen Religionen dadurch, daß sie dieselben mit der heiligen Schrift, dem heiligen Geist, den guten Gründen einer von diesem Geiste erleuchteten Vernunft und anderen ethisch ehrenhaften Waffen bekämpft, Abbruch zu thun, d. h. ihnen Anhänger zu entziehen, diese zum Bekenntnisse des Evangelii und durch das Bekenntniß zu der Seligkeit, die nach dem Willen Gottes sämmtliche Menschen erlangen sollen, 1. Timoth. II., 4, hinzuführen. Je ethisch ehrenhafter die Mittel dieses Abbruchthuns sind, je größeres Heil den Anhängern der nichtchristlichen Religionen durch dasselbe widerfahren kann, desto weniger darf der Fiscal gegen ein solches Abbruchthun einschreiten. Schreitet er dagegen ein: so verletzt gerade er das in der Idee der christlichen Religion begründete, gute Recht derselben, Religion nicht bloß eines Einzelstaates, sondern der ganzen Menschheit vermittelst ethischer Ueberwindung der nichtchristlichen Religionen zu werden.

ordnung des Herrn der Kirche entspricht, Matth. XXVIII., 19, etwas Ethisches. Indeß vermögen wir nicht, Allem, was jener über die Gestaltung dieser Missionen sagt, beizustimmen. So sind ihm nur „die Kirchengemeinschaften in den Seestaaten — zur Organisation großer Missionsanstalten geeignet." Freilich ist es wünschenswerth, daß die „verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften" selbst dergleichen Anstalten einrichten, weil dieselben dadurch am besten über die philisterhafte Einseitigkeit auf dem Gebiete der christlichen Frömmigkeit hinauskommen, mit welcher die Anstalten leicht von vornherein ausgestattet werden, falls lediglich Ein Christ ihr Stifter ist. Wie viele Missionsanstalten sind durch eine Einseitigkeit, bei welcher der schönen, christlichen Freiheit nicht Rechnung getragen wird, solchen Bekennern des Herrn widerwärtig, die allerdings das heilige Gesetz des Evangelii, aber auch die in diesem Gesetze wohlbegründete Allseitigkeit und Freiheit der menschheitlichen Entwickelung lieben! Doch die Meinung, daß nur die Kirchengemeinschaften in den Seestaaten zur Organisation großer Missionsanstalten geeignet sind, ist deswegen verfehlt, weil auch die Kirchengemeinschaften anderer Staaten, d. h. „die mittelländischen", (wie Schleiermacher sagt,) dafern sie von dem heiligen Geiste Christi und von dem erleuchteten Eifer, seiner Kirche zu nützen, beseelt sind, — zu solcher Organisation sich vortrefflich eignen. Den rechten Beweis für die Wahrheit dieses Satzes gibt die ehrenwerthe, herrnhutische Kirchengemeinschaft, welche mittelländisch ist, an die Hand [1]). Freilich ist dieß, daß Schleiermacher jene Meinung theilt, sehr erklärlich aus dem Umstande, daß er sich seines „Orts bei der Stellung, die jetzt noch die verschiedenen Kirchengemeinschaften gegen einander einnehmen, an der Ausbreitung des Christenthums nach dem Gesetze der Continuität genügen" läßt. Die Kirchengemeinschaften in den Seestaaten sind ja besonders geeignet, das Christenthum dadurch nach diesem Gesetze auszubreiten, daß sie in den Colonieen dieser Seestaaten ihre Anschließungspunkte suchen, und bei den Nichtchristen der Colonieen dem Christenthume durch mündliche und thatsächliche Verkündigung desselben Eingang

---

[1]) Schleiermacher'n selbst, aus dessen chr. Sitte wir oben Stellen anführen, sind S. 181 „die herrnhuthischen" (Missionen) „die eigentlichen Missionen für unsere Zeit. Denn einmal sind sie an keine Landeskirche gebunden, sondern zerstreut, so daß sie die Sache von jedem Punkte aus auf geeignete Weise betreiben können. Zweitens bedürfen sie keiner besondern Bildungsanstalt für die Missionare, weil ihre ganze Gemeinde eine solche ist, und das ist das wahre Fundament zu gesegneten Missionen." Je größer unsere Hochschätzung der Brüderunität ist, desto mehr freuen wir uns über Schleiermacher's Anerkennung ihrer Missionen.

verschaffen. Wir aber können jene Meinung um so weniger theilen, als wir nicht bloß dieselbe für eine solche halten, welche den mittelländischen Kirchengemeinschaften ein Unrecht zufügt, sondern auch überzeugt sind, daß die Stellung, die jetzt noch die verschiedenen Kirchengemeinschaften gegen einander einnehmen, und welche wir leider nicht als eine freundliche und liebevolle bezeichnen können, für die Kirchengemeinschaften keine Nöthigung in sich schließt, sich an der Ausbreitung des Christenthums nach dem Gesetze der Continuität, d. h. „der Stätigkeit des Raumes" genügen zu lassen. Bei jener Stellung können die Kirchengemeinschaften, dafern sie von apostolischem Eifer, das Christenthum auszubreiten, beseelt sind, dasselbe durch Sendboten sprungweise, oder (um eine schleiermacher'sche Ausdrucksweise zu gebrauchen,) „nach dem Gesetze der Wahlanziehung" in die Ferne ausbreiten [1]), zumal diese Form der Ausbreitung wahrscheinlich bereits im apostolischen Zeitalter, welches für alle Zeitalter kirchlicher Entwickelung wegen seiner christlichen Herrlichkeit maaßgebend ist, Anklänge findet [2]). Wenn die Kirchengemeinschaften auf diese

---

[1]) Daß die Sendboten Nichtchristen, wenn dieselben wissenschaftliche Bildung besitzen, das Christenthum ohne alle wissenschaftliche Gestaltung verkünden, vielmehr mit der Verkündigung des Christenthums die Forderung eines blinden Glaubens an dasselbe und, falls der Forderung von Seiten der Nichtchristen nicht genügt wird, die Ankündigung ewiger Verdammniß verknüpfen, ist ein verkehrtes Verfahren. Die natürliche Folge besteht in der Nichtannahme des Christenthums von Seiten solcher Nichtchristen.

[2]) Schleiermacher, chr. Sitte, Beil. D., S. 176, versichert, indem er von der Entstehung des Christenthums im jüdischen Volke handelt, es gebe „nur Traditionen, denen jeder historische Charakter fehle", nämlich von einer rein sprungweisen Verbreitung. Doch daß diesen Traditionen insgesammt ein solcher Charakter fehle, hat Schleiermacher mit Nichts bewiesen, wie es denn auch nicht bewiesen werden kann. Mag das Christenthum im apostolischen Zeitalter gewöhnlich nach dem Gesetze der Continuität, d. h. (wie Schleiermacher andeutet,) dergestalt verbreitet sein, daß der Proceß „innerhalb des Judenthums als eines ganzen" begann, „sich zunächst — an die jüdischen Synagogen anschloß" und „von da auf die Judengenossen und die Heiden" überging, chr. Sitte, S. 381, Anm. und Beil. D., S. 176: — nun! so braucht der Proceß nicht „immer", wie Schleiermacher behauptet, diesen Verlauf gehabt zu haben. Es können einzelne Apostel infolge des Widerstandes, den die Synagogen, d. h. ihre Vorsteher, dem Christenthume leisteten, zur sprungweisen Verbreitung ihre Zuflucht genommen haben. Schleiermacher selbst sagt Beil. D. u. s. w.: „der Apostel Thomas soll in Indien christliche Gemeinden gegründet haben." Diese Nachricht ist „constatirt" durch den 148. Br. des Hieronym. und die 25. Rede des nazianz. Gregor. Und daß Andreas Scythien bekommen, sagt eine Ueberlieferung,

Form der Ausbreitung ganz verzichten: so wird ihr Missionswesen zu einem unvollkommenen. Wir stimmen Schleiermacher'n bei in der Aeußerung: „das Verfahren nach der Wahlanziehung — kann für sich allein niemals ausreichen, denn es ist bei demselben durchaus keine Gewähr dafür, daß auch wirklich allen das Christenthum nahe gebracht wird." Allein wir hegen im Interesse an der Vervollkommnung jenes Missionswesens den Wunsch, daß die Kirchengemeinschaften das ächte Christenthum zugleich nach dem Gesetze der Wahlanziehung (vermöge dessen ihre Sendboten „sich dasjenige aufsuchen, zu dem sie in besonderer Verwandtschaft stehen",) und nach dem Gesetze der Continuität immer mehr verbreiten, um immer mehr Nichtchristen zu bekehren. Zwar meint Rothe: „die Bekehrung der Völker zu Christo im Großen wartet wohl so lange, bis die Entkleidung des Christenthums von seinem kirchlichen Gewande und damit zugleich von allem Statutarischen an seiner Fassung vollständig vollzogen sein wird." Die Meinung ist indeß wenigstens zum Theil aus der Luft gegriffen. Jene Bekehrung ist gar nicht dadurch bedingt, daß das Christenthum von dem kirchlichen Gewande, „mit welchem es während seines ersten kirchlichen Hauptstadiums" bekleidet war, entkleidet wird. Tausende von Juden und Heiden haben sich in der apostolischen Zeit, worin ihnen das mit kirchlichem Gewande ausgestattete Christenthum von gottbegeisterten Persönlichkeiten durch Wort und That gepredigt ward, bekehrt. Wäre die Bekehrung der jetzigen Völker an jene Bedingung geknüpft: so würde Christus, dessen hellem Auge der Entwickelungsgang der Menschheit in religiöser, namentlich in christlicher Hinsicht vorschwebte, wie denn Christus nicht mit Unrecht Prophet heißt, zum Mindesten leise Andeutungen davon gemacht haben, daß das Christenthum dereinst von seinem kirchlichen Gewande entkleidet und mit dem staatlichen angethan werden solle. Allein dergleichen Andeutungen gehen laut der heiligen Schrift aus seinem Munde nicht hervor. Wer da wähnt, daß die Bekehrung an die fragliche Bedingung geknüpft sei, wird für Staaten, die dem Christenthum ohnedieß nicht gewogen sind, leicht ein Anlaß, gegen die Mission, welche das Christenthum in dem kirchlichen, d. h. in dem nicht staatlichen Gewande den Völkern verkündet, mit einem Scheine des Rechts aufzutreten. Nur so viel ist Rothe'n einzuräumen, daß die Bekehrung der Völker zu Christo durch die Entkleidung

---

über welche Origenes im 3. tom. der ἐξηγητ. εἰς τὴν γένεσιν laut der eusebian. Kirchengesch. III., 1, Mittheilung macht. Je bedeutender die beziehungsweise Lauterkeit der Ueberlieferungen aus den ersten Jahrhunderten: desto gewagter ist es, ihnen allen geschichtlichen Charakter ohne haltbaren Grund abzusprechen.

des Christenthums von demjenigen Statutarischen an seiner Fassung bedingt ist, welches mit dem lautern Christenthume der Urzeit in Widerspruch steht, und an welchem das unbefangene, menschliche Gemüth Anstoß nehmen kann. Es zeigen sich unter den nichtchristlichen Völkern philosophisch gebildete Persönlichkeiten, welchen das wissenschaftlich gefaßte Christenthum, obschon dasselbe engherzigen Sendboten der Kirche ein Greuel! — weit willkommener ist, als dasjenige Christenthum, dessen Fassung an dem widerchristlich Statutarischen mancher Kirchengemeinschaften leidet. Bei diesem Zugeständnisse, Rothe'n [1]) von uns gemacht, wollen wir, um völlig wahr zu sein, nicht übersehen, daß die „weitausgreifende Christianisirung der nicht christlichen Menschheit", von welcher er spricht, auch davon abhängt, daß viele, besonders in den heißen Landstrichen lebende Nichtchristen den bösen Begierden und den Lastern entsagen, die ihnen lieber sind, als die durch Christum gegenständlich vollzogene Erlösung, welche von dem Christenthume vorzugsweise in das Licht gestellt wird, Eph. I., 7; Kol. I., 14.

Die mittelbaren Pflichten des Christen gegen Gott, wiefern sie von dem Christen in Ansehung seiner selbst vollbracht werden.

Rechtfertigung.

Man könnte sagen, es sei überflüssig, von solchen Pflichten in der Wissenschaft des christlichen Lebens zu sprechen, nachdem die mittelbaren Pflichten des Christen gegen Gott, wiefern sie von jenem in Ansehung seiner Nebenmenschen vollzogen würden, abgehandelt seien; denn das eigne Selbst des Christen sei mit dem Selbst der Nebenmenschen völlig einerlei, indem es ein menschliches sei, wie das Selbst der Nebenmenschen. Inzwischen stellt sich jenes Sagen als falsch dar, weil der für dasselbe angeführte Grund nicht Stich hält, d. h. weil die angedeutete Einerleiheit lediglich eine theilweise ist. Das eigne Selbst des Christen besteht wohl aus menschlichem Geist und Leib, wie das Selbst der Nebenmenschen. Doch wie der menschliche Geist des dem Christen eignenden Selbstes sich durch Anlagen, Fähigkeiten, Erkenntnisse, Tugenden, Laster u. s. w. von dem Geiste des Selbstes der Nebenmenschen besondert, so ist der Leib des dem Christen eignenden Selbstes durch seine Bestimmtheiten, Kräfte, Schwachheiten und dergleichen von dem Leibe des den Nebenmenschen eignenden Selbstes verschieden. Die Richtigkeit dieser Behauptung leuchtet jedem ein, der das eigne Selbst des Christen mit dem Selbste der Nebenmenschen gründlich und unbefangen vergleicht.

---

[1]) Vgl. theol. Ethik, III., 2, 1101 f.

Von dem Gesichtspunkte der Richtigkeit dieser Behauptung aus erscheint es als etwas Nothwendiges, daß die mittelbaren Pflichten des Christen gegen Gott, wiefern sie von jenem in Ansehung seiner selbst vollbracht werden, in der Wissenschaft zur Besprechung kommen, nachdem diese Pflichten, wiefern sie von dem Christen in Ansehung der Nebenmenschen erfüllt werden, besprochen sind. Die Nothwendigkeit solches Verfahrens erhellt noch aus einem andern Umstande. Wenn der Christ mittelbare Pflichten gegen Gott in Ansehung seiner selbst erfüllt, so nimmt er eine Stellung ein, welche nicht eine gänzliche Selbigkeit hat mit derjenigen Stellung, die von ihm in dem Falle eingenommen wird, daß er solche Pflichten in Ansehung der Nebenmenschen erfüllt. Es findet bei jener Stellung ein größeres Maaß von Freiheit und Unmittelbarkeit statt, als bei dieser Stellung. Sehr natürlich von dem Gesichtspunkte aus, daß das eigne Selbst des Christen mit dem Christen Eins [1]), das Selbst der Nebenmenschen dagegen von ihm verschieden ist. Wenn die Wissenschaft lediglich diejenigen mittelbaren Pflichten gegen Gott darstellte, die von dem Christen in Ansehung der Nebenmenschen erfüllt werden: so würde sie unvollständig sein. Ueber solche Unvollständigkeit kommt sie hinaus, dafern sie auch diejenigen mittelbaren Pflichten gegen Gott entwickelt, die von dem Christen in Ansehung seiner selbst vollzogen werden und insofern Selbstpflichten sind. Die Entwickelung ist um so unverfänglicher, als bei ihr das christliche Gepräge der Wissenschaft unversehrt bleibt; derjenige, durch die Beziehung auf welchen alles Christliche bedingt ist, Christus, hat besondere Selbstpflichten seinen Zuhörern eingeschärft, wie aus den richtig gedeuteten Stellen Matth. VI., 33, 20; V., 48, hervorgeht. Er hat durch dieses Verfahren seine Achtung vor dem Selbst, welches nach seiner geistigen Seite Gotte verwandt ist, an den Tag gelegt. Und wahrlich würde, wenn Christus keine Selbstpflichten eingeschärft hätte, seine Ethik eben nicht dem Vernunftbegriffe der Ethik entsprechen.

Sämmtliche Selbstpflichten lassen sich als Eine große Pflicht der Selbstliebe, falls das Wort Selbstliebe richtig gefaßt wird, darstellen. Es gibt keine Selbstpflicht, die sich nicht als Bestandtheil der Einen Pflicht der Selbstliebe ungezwungen begreifen ließe. Zwar kann nach der Ansicht Rothe's „von einer Pflicht der Selbstliebe — wissenschaftlich gar nicht die Rede sein." Allein es kann unseres Erachtens darum sehr wohl von solcher Pflicht wissenschaftlich die Rede sein, weil von einer Selbstliebe die Rede sein kann trotzdem, daß dieses von Rothe in Abrede

---

[1]) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß uns das Selbst mit der Person einerlei ist.

gestellt wird. Die Selbstliebe ist ihrem reinen Begriffe[1]) nach die aus dem Wohlgefallen an dem Gottverwandten der eignen Person des Christen hervorgehende Zuneigung des Christen zu der eignen Person, welche Zuneigung bei dem Anstreben der Erlösung dieser Person von allem Uebel und der Glückseligkeit derselben, Gott durch Vollziehung seiner Gebote verherrlicht. Dieser Begriff der Selbstliebe kann nicht „schlechtweg verwerflich" sein[2]), da er durchweg ethisch ist. Was aber die Wissenschaft von solcher Selbstliebe, wie sie von uns beschrieben worden, sagt, ist lediglich der Reflex dessen, was die Selbstliebe in höherem oder geringerem Grade bei den wahren Frommen, ja Christen ist. Freilich sucht Rothe die Meinung, daß überhaupt von einer Selbstliebe nicht die Rede sein könne, durch die Bemerkung zu stützen: „die Liebe setzt — immer eine Mehrheit von Personen voraus, und auch dann, wenn sie im weitesten Sinne verstanden wird, wenigstens ein der liebenden Person Anderes als Object ihres Sichmittheilens." Allein bei aller beziehungsweisen Wahrheit der Bemerkung ist die Rede von der Selbstliebe eine Möglichkeit. Wenn der Christ nämlich sich selbst liebt: so vergegenständlicht er in seinem Wollen sein Selbst, er setzt das Selbst als ein ihm, (d. h. dem Christen,) Anderes, und neigt sich dergestalt diesem Anderen zu, daß er, indem er für dieses Andere nach dem Willen Gottes die rechte Sorge an den Tag legt, Gotte thatsächlich die Ehre gibt[3]). Rothe hat die dem Christen, d. h. seinem Willen einwohnende Macht, sein Selbst zu vergegenständlichen, übersehen: eine Macht, welche ähnlich ist der Macht des wahren Gottes, sich zu vergegenständlichen und gerade deshalb sich zu lieben. Es würde auch, wenn bei dem Christen nicht von einer Selbstliebe die Rede sein könnte, Jesus nicht das alttestamentische Gebot sich angeeignet haben: du sollst den, welcher dir nahe ist, lieben, wie dich selbst, Matth. XXII., 39[4]); vgl. Marc. XII., 33.

---

[1]) Das Wort: Begriff wird hier im Sinne von Wesen genommen.

[2]) Vgl. Rothe, theol. Eth., III., 1, S. 57, Anm.

[3]) Diejenige Selbstliebe, bei welcher nach dem Machtworte Fr. Feuerbach's „der Mensch allein", (s. Rel. der Zuk., Hft. I., S. 15,) als „Gott" geliebt wird, ist dem wahren, übermenschlichen Gotte entfremdet und darum sündhaft, verwerflich. Der gerechte Lohn solcher Selbstliebe ist das Verderben, während der gerechte Lohn jener Selbstliebe, welche von uns oben beschrieben worden, das wahre Heil. Und dieses ist, sollte sich auch der Pantheist um dasselbe nicht kümmern, etwas köstliches.

[4]) Nachdem der Herr das Gebot des mosaischen Gesetzes von der Liebe des ganzen innern Menschen zu Gott, als das erste und große (oder vornehme) dargestellt hat, sagt er: *δευτέρα δὲ* (nämlich *ἐντολή*) *ὁμοία αὐτῇ: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* Rothe behauptet a. a. O., S. 104,

Paulus aber und Jacobus würden nicht Röm. XIII., 9 (vgl. Galat. V., 14); Jac. II., 8, dasselbe gethan haben, was Jesus. Zwar äußert Rothe: „Auf die Stellen Matth. 22, 39. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Jac. 2, 8, sämmtlich Wiederholungen des a. tl. Worts 3. Mos. 19, 18, kann jene Pflicht" (nämlich der Selbstliebe) — „nicht gegründet werden." Dieses alttestamentische Wort ist indeß ein ethisches Bestandstück des mosaischen Gesetzes, welches, soweit es ethisch ist, Jesus bei seiner Erscheinung in der Menschheit nicht auflösen wollte, Matth. V., 17, sondern vollenden. Gerade deshalb nun, weil jene vier neutestamentischen Stellen dieses alttestamentische Wort wiederholen, ohne auch nur leise anzudeuten, es gehöre das Gebot dieses Wortes zu den von Jesu abgeschafften Bestandstücken des mosaischen Gesetzes, kann, ja muß die Pflicht der Selbstliebe von der theologischen Ethik auf jene Stellen gegründet werden. Eine Ethik, welche auf dieselben diese Pflicht nicht gründet, zeigt nicht, daß sie biblischgläubig sei. Endlich bemerkt Rothe von der Pflicht der Selbstliebe: „was mit ihr eigentlich gemeint wird, ist die Pflicht, uns selbst zu tugendhafter Eigenthumhaftigkeit zu erziehen. — Oder man kann auch noch allgemeiner sagen: die wahre Selbstliebe besteht darin, daß wir uns selbst zu vollendeter Tugend erziehen." Aber die Bemerkung ist wohl unlogisch. In ihr wird eine einzelne Offenbarungsform der Selbstliebe, nämlich die Selbsterziehung zu tugendhafter Eigenthumhaftigkeit oder zu vollendeter Tugend, verwechselt mit demjenigen, worin die Selbstliebe besteht, d. h. mit dem eigentlichen Wesen derselben. Daß aber

---

durch das δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ stelle der Herr „das" (Gebot) „der Gottesliebe und das der Nächstenliebe, was das Alte Testament nicht thue, einander schlechthin gleich." Allein die Behauptung enthält manches Verfehlte. Zunächst ist in Matth. XXII., 39, vgl. Marc. XII., 33, von einer Liebe nicht zu dem „Nächsten", sondern zu dem, der dir nahe ist, die Rede. Das lehrt der Positiv πλησίον σου unwidersprechlich. Ferner wird in der δευτέρα ἐντολή das Gebot der Liebe nicht bloß zu dem, der dir nahe steht, d. h. zu dem Nebenmenschen, sondern auch zu dir selbst, wie das ὡς σεαυτόν deutlich beurkundet, ausgesprochen. Die Liebe zu dem Nebenmenschen soll so ethisch rein, d. h. wahr sein, wie die Selbstliebe! Endlich wird durch das δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ von dem Herrn das Gebot der Liebe zu dem Nebenmenschen und zu dem eignen Selbst lediglich gesetzt als ein solches, welches dem Gebote der Gottesliebe ähnlich sei, und zwar vermuthlich insofern ähnlich, als jenes Gebot die Liebe zu endlichen Persönlichkeiten, dieses dagegen die Liebe zu der unendlichen Persönlichkeit, deren Abbilder die endlichen beziehungsweise sind, vorschreibt. Daß im matthäischen Evangelio ὁμοία den Sinn von similis hat, wird durch XIII., 31; XI., 16 bewahrheitet.

eine solche Verwechselung der Begriffe durch den an sich nicht schlechthin wahren Zusatz Rothe's: „die vollendete Tugend ist das individuelle höchste Gut", nicht gerechtfertigt, d. h. nicht logisch werden kann, liegt für ein unbefangenes Denken auf der Hand.

Mag nun der Christ, der sich selbst und in sich selbst den wahren Gott, das Urbild des Selbstes nach seiner geistigen Seite! liebt [1]), sein eignes Selbst mehr als ein einzelnes oder mehr als ein solches lieben, das in Verhältnissen z. B. der Familie, des Staates, der Kirche sich bewegt, — immer läßt sich bei der Selbstliebe die in der Selbsterkenntniß bestehende Voraussetzung, ferner das Wesen und die mannigfaltige Offenbarungsform der Selbstliebe unterscheiden. Diejenige Selbstliebe würde nicht das leuchtende Siegel christlicher Wahrheit haben, welche ohne Selbsterkenntniß als Voraussetzung, oder ohne eigentliches Wesen, oder ohne Offenbarungsform wäre. Wir werden bei der folgenden Abhandlung der Pflicht der Selbstliebe jenen Unterschied festhalten.

Von der Voraussetzung.

Die Selbsterkenntniß ist nach Rothe's Darstellung „die Scheidung des individuellen Ichs oder Selbsts (der sittlichen Materie) und seiner abnormen Form für das Selbstbewußtsein" [2]). Die Darstellung ist, obgleich sie wissenschaftlich klingt, nicht befriedigend; sie wirft die Bedingung der Selbsterkenntniß mit der eigentlichen Beschaffenheit der Selbsterkenntniß willkührlich zusammen. Diese ist allerdings davon abhängig, daß eine Scheidung für das Selbstbewußtsein vollzogen wird und zwar eine Scheidung des Selbstes nicht bloß wiefern es sittliche Materie, sondern sofern es auch eine „abnorme Form" (z. B. die Sündhaftigkeit) an sich trägt, von alledem, womit das Selbst sonst zusammenhängt: eine Wahrheit, die in der Darstellung Rothe's nicht zur Anerkennung kommt. Die Selbsterkenntniß ist sogar davon abhängig, daß das Selbst nach seiner geistigen und leiblichen Seite begrifflich in einer Weise geschieden wird, bei welcher

[1]) Wenn Paulus Galat. V., 14 erklärt: das ganze (mosaische) Gesetz (natürlich soweit dasselbe auf dem christlichen Standpunkte gültig!) werde in dem Einen Worte: „Du sollst den dir Nahestehenden lieben wie dich selbst, vollendet" (d. h. beschlossen, vgl. Röm. XIII., 9): so kann die Erklärung unter der Voraussetzung Wahrheit sein, daß nach der Ueberzeugung des Apostels in dieser Liebe die Liebe zu Gott ausgeprägt und diese Liebe eine Erscheinungsform der Liebe zu Gott ist.

[2]) Rothe a. a. O., II., S. 468 f.; vgl. III., 1, S. 121.

das Regelwidrige weder von der geistigen, noch von der leiblichen Seite gesondert wird. Ohne derartige Scheidungen dürfte die Selbsterkenntniß nicht zu Stande kommen können. Allein diese ist nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit die Einsicht in die Bestimmtheit, welche der eignen Person nach ihren mannigfachen Seiten anhaftet. Eine angebliche Selbsterkenntniß, welche nicht in solcher Einsicht besteht, macht auf den Namen: Selbsterkenntniß mit großem Unrecht Anspruch.

„Das Christenthum" ist nach der Behauptung des Fr. Feuerbach der Selbstkenntniß der Menschheit „nicht günstig." Aber die Behauptung wirft auf das Christenthum einen Schatten, welchen diese Religion nicht verdient. Wenn dieselbe, d. h. persönlich gesprochen, der Stifter der christlichen Religion, den Menschen Aenderung des Sinnes Marc. I., 15 vorschreibt: so hat die Aenderung in der Kenntniß des Sinnes der Menschen, welcher eine Bestimmtheit ihrer Personen ist, ihre nothwendige Voraussetzung. Ohne den Sinn, d. h. das Sündhafte desselben zu kennen, werden die Menschen wahrhaftig die Aenderung nicht vollziehen. Und wenn Jesus Matth. VII., 3 an seinen Zuhörer die Frage richtet: warum schaust du den Splitter in dem Auge deines Bruders, betrachtest aber nicht den Balken in deinem Auge? so liegt in der Frage eine Rüge dessen, daß der Zuhörer den seinem Geiste anhaftenden, großen Fehler über den kleinen, der dem Geiste des Bruders eignet, übersieht, es mithin nicht bis zur Kenntniß der Menschheit überhaupt bringt, deren Besonderung auch das Selbst des Zuhörers ist. Feuerbach sagt nicht übel: „Selbstkenntniß der Menschheit ist die erste Bedingung ihrer Glückseligkeit"; das Christenthum muß inzwischen, weil es den Menschen die wahre Glückseligkeit zu verschaffen sucht, auch der Bedingung derselben günstig sein [1]). Doch hören

---

[1]) Kant, s. metaph. Anfangsgr. u. s. w., S. 104: „nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung." Der Ausdruck: Vergötterung hat etwas Anstößiges, da Vergötterung des Menschen durch solche Höllenfahrt nicht vermittelt werden kann, falls die Vergötterung ganz eigentlich aufgefaßt wird. Kant äußert zwar vorher: „Das moralische Selbsterkenntniß, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt", — diese Tiefen sind nach dem Zusammenhange schwerer zu ergründen, als die der physischen Vollkommenheit, — „ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beym Menschen zu allererst die Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann die Entwickelung der nie verlierbaren, ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln." Inzwischen wird dadurch, daß der böse Wille weggeräumt, und die bezeich-

wir den Grund, welchen Feuerbach vorträgt für seine obige Behauptung [1]): „sowohl das Werkzeug, wodurch sie" (die Selbstkenntniß) „möglich ist, nämlich die Vernunft, als auch der Gegenstand dieser Kenntniß, nämlich der Mensch überhaupt, wird von ihm verächtlich weggeworfen!" Die Falschheit dieses Grundes wird uns bei tieferem Einblick in das ächte Christenthum bald einleuchten. Daß es keineswegs die Vernunft verächtlich wegwirft, ergibt sich aus der Thatsache, daß jene Religion in den Urkunden des Christenthums auftritt als eine solche, die sich in der Einheit mit der gesunden Vernunft bewegt. Das Christenthum enthält keinen auf Ueberzeugung und Handeln bezüglichen Gedanken, der im Widerspruche mit dieser Vernunft wäre. So empfiehlt das Christenthum den römischen Christen den vernünftigen Gottesdienst, welcher darin sich zu Tage legt, daß sie ihre Leiber als ein lebendiges, fleckenreines, Gotte wohlgefälliges Opfer demselben darbringen, folglich eine Handlung des allgemeinen, christlichen Priesterthumes vollziehen, Röm. XII., 1. Daß das Christenthum die Vernunft verächtlich wegwirft, ist, weil es in ihr einen Anschließungspunkt bei seinem Eingehen in die Menschheit findet, unmöglich. Nun läßt zwar Feuerbach den christlichen Glauben sagen: „die menschliche Vernunft — kann für sich nicht zur Wahrheit führen, sie taugt gar nichts, wenn sie nicht von Oben erleuchtet wird." Indeß spricht der christliche Glaube mit dem Satze, daß die Vernunft lediglich als eine von Oben, d. h. von dem heiligen Geiste erleuchtete, zur Wahrheit zu führen im Stande sei, bloß die Beschränktheit der für sich seienden oder natürlichen Vernunft aus, ohne dieselbe darum verächtlich wegzuwerfen. Dieß kann dem Glauben nicht in den Sinn kommen, da zu der obschon getrübten, göttlichen Ebenbildlichkeit, die der Glaube den gefallenen Menschen zuerkennt, Jac. III., 9, die natürliche Vernunft nothwendig gehört. Diese Vernunft hat als eine Seite der göttlichen Ebenbildlichkeit auch für den Glauben einen gewissen Werth [2]). — Daß ferner der Mensch,

---

nete Anlage eines guten Willens entwickelt wird, der Weg nicht zur Vergötterung, sondern zum ethischen Menschenthume, welches in seiner Endlichkeit von der unendlichen Gottheit verschieden ist, angebahnt. Trotz dieser Bemängelung Kant's müssen wir es billigen, wenn von der Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses die Veredlung des Menschen abhängig gemacht wird.

[1]) Mehre Sätze Feuerbach's, welche mit seiner Behauptung in Zusammenhang stehen, dürfen wir hier übergehen, weil sie bereits oben, S. 206, Anm., von uns mitgetheilt und gewürdigt sind.

[2]) Feuerbach sagt in der Relig. der Zuk., Hft. I., S. 8 (welche Stelle uns im Texte oben vorschwebt), er „könnte — einige der schmeichelhaftesten Ehrentitel anführen, welche von den Theologen, namentlich auch von Luther,

welchem die natürliche Vernunft einwohnt, von dem Christenthume nicht verächtlich weggeworfen wird, erhellt aus der Kernlehre dieser Religion, es habe Gott seinen Sohn in die Welt (der Menschen) gesendet, damit dieselbe durch ihn beseligt werde, und die Sendung sei aus der Liebe Gottes zu der Welt hervorgegangen, Joh. III., 17, 16. Dieses Beseligtwerden oder der Empfang des ewigen Lebens ist der Gegensatz des Verlorengehens, V. 16. Wir sind nicht in Abrede, daß manchen Menschen „aller Appetit zu ihrer Selbstkenntniß", d. h. der Bedingung dieses Beseligtwerdens, verdorben ist; aber sie sind an der Verderbniß selbst Schuld. So haben sich einige durch Trägheit, andere durch Leichtfertigkeit, noch andere durch Lust an den verführerischen Dingen der Außenwelt u. s. w. den Appetit verdorben. Diese Thatsache ist desto begreiflicher, als die Selbstkenntniß ein schwieriges, von der Beobachtung und Prüfung des Selbstes abhängiges, innerliches Werk [1]) ist. Wenn nun die Menschen die Selbstkenntniß bei solcher Appetitlosigkeit unterlassen: so zieht das bedenkliche Folgen infolge göttlicher Weltordnung nach sich. Daß die göttliche Ebenbildlichkeit, welche der menschlichen Natur eignet, durch häßliche Flecken entstellt und einer Läuterung bedürftig ist, in welcher die ethische Selbstliebe

---

der natürlichen Vernunft beigelegt würden; er verzichte aber lieber darauf, aus Rücksicht für die Jünglinge und Jungfrauen, denen diese Blätter in die Hände gerathen könnten." Indeß übersieht er in seinem widerchristlichen Eifer, daß diese Ehrentitel nicht eigentlich von dem Christenthume der natürlichen Vernunft beigelegt sind. Die Theologen sind lediglich Männer, welche das Christenthum in die Form der Wissenschaft gegossen, aber leider! zugleich mit mancher unchristlichen Uebertreibung versetzt haben. Wir können keine Gerechtigkeit darin finden, wenn Verkehrtheiten der Theologen dem Christenthume aufgebürdet werden. Was Luther betrifft, so hat er indeß nicht an allen Orten die natürliche Vernunft durch jene Ehrentitel herabgewürdigt. So ist ihm „in negativis — ihr Urtheil und Verstand gewiß." „Denn", sagt er, „die Vernunft begreift nicht, was Gott ist; doch begreift sie aufs Allergewisseste, was nicht Gott ist", s. Werke Luther's, Ausgb. v. Walch, Th. XIX., wo die Leistung von den geistlichen und Klostergelübden. Luther'n ist es (S. 1717) „was Ausgemachtes, daß die Vernunft unter allen Sachen das Vornehmste und von allen andern Dingen dieses Lebens das Beste, ja was Göttliches sei."

[1]) Es soll von uns mit dem Obigen nicht geleugnet werden, daß die Selbstkenntniß auch durch die Beobachtung und Prüfung, deren Vorwürfe Nebenmenschen mit ihren Gedanken, Willensbestimmtheiten, Gefühlen und körperlichen Zuständen sind, vermittelt werden kann. Die menschliche Natur des eignen Selbstes und der Nebenmenschen ist ja trotz aller Unterschiede der Erscheinung im Wesentlichen dieselbe.

sich zu Tage legt, bleibt denjenigen, die sich nicht selbst erkennen, verborgen. Sie bringen es natürlich nicht zu einer solchen Selbstliebe, deren Erscheinungsform die Läuterung jener Ebenbildlichkeit ist. Diesen Uebelständen soll die Wissenschaft des christlichen Lebens dadurch entgegenzuwirken suchen, daß sie das Pflichtgemäße der Selbsterkenntniß insonderheit mit solchen Gründen, welche aus der ethischen Ersprießlichkeit derselben, sowie aus den Nachtheilen der Versäumniß der Selbsterkenntniß hergenommen sind, nachweist [1]). Denjenigen Menschen, welchen, weil sie nicht wissenschaftlich gebildet sind, die wissenschaftliche Form des Nachweises unverständlich ist, kann von Predigern und Schullehrern dieser Nachweis ohne solche Form, d. h. in volksverständlicher Rede zum Bewußtsein gebracht werden.

Das Wesen der Selbstliebe.

Feuerbach wirft mit Beziehung auf die Aussage der christlichen Religion über diese Liebe die Fragen auf: „was soll ich denn in mir lieben? Meine menschliche Natur?" und erwidert: „Nein!" Aber zu dem schlechthinnigen Nein hat er keineswegs volle Befugniß, wie aus dem „christlichen Glauben" jedem Unpartheiischen klar wird. Zwar ist nach Feuerbach's Behauptung diesem Glauben zufolge die menschliche Natur „vor Gott, den ich über Alles lieben soll, durch und durch fluchwürdig, ein Gräuel vor seinen Augen." Allein das ist dem christlichen Glauben keineswegs die menschliche Natur an sich, d. h. soweit sie das Ebenbild Gottes und in der Ausprägung des Ebenbildes begriffen ist; das ist vielmehr dem Glauben die menschliche Natur, soweit das göttliche Ebenbild derselben durch Ungöttliches, z. B. durch die Sündhaftigkeit, entstellt ist, und die Entstellung von der Außenseite des Menschen geoffenbart wird. Nirgend wird von der christlichen Religion gesagt, daß ich meine menschliche Natur, soweit sie das Ebenbild Gottes und in der Ausprägung desselben begriffen ist, nicht lieben solle [2]). Zwar bemerkt Feuerbach von

---

[1]) Wollte die Wissenschaft ihrer Aufgabe, jenen Nachweis zu führen, nicht genügen: so würde sie hinter die Ethik des Heidenthums, von welcher er geliefert ist, vgl. den Cicero de legib. lib. I., cp. 22, zurücktreten. Von dem „praeceptum", daß wir uns selbst erkennen, heißt es dort: „cujus — tanta vis, tanta sententia est, ut ea non homini cuipiam, sed delphico Deo tribueretur." Ganz richtig!

[2]) Diese Religion kann, indem sie den von Gott entfremdeten Menschen darstellt als einen solchen, welcher durch Christum an Gott als den vollkommenen Geist! gebunden und in dieser Gebundenheit von dem Ungöttlichen frei sei, nicht den Grundsatz billigen, welcher, wie Feuerbach a. a. O.,

dem christlichen Glauben: „ihm zufolge darf ich mich blos als Christen lieben, d. h. als eine Person, welche durch die Gnade Gottes zu seiner" (Gottes) „rechten Verehrung, zum rechten Glauben, wozu wesentlich auch der Glaube an die Nichtswürdigkeit der menschlichen Natur gehört, erweckt worden ist." Dieses „blos" wird indeß dem Glauben ohne alle Befugniß von seinem entschiedenen Feinde aufgebürdet. Wie dem Glauben die menschliche Natur in der von mir zuletzt angedeuteten Beziehung vor Gott keineswegs durch und durch fluchwürdig und ein Gräuel vor seinen Augen, vielmehr vor Gott des Segens würdig und vor seinen Augen angenehm ist: so darf ich dem christlichen Glauben zufolge auch meine menschliche Natur in der angedeuteten Beziehung lieben. Allerdings darf ich dem Glauben zufolge mich auch als Christen lieben. Inzwischen liebe ich, indem ich mich als Christen liebe, im Grunde die zu ihrer vollen Wahrheit gekommene, menschliche Natur in mir. Diese Natur hat von vornherein die Bestimmung, d. h. die gottgeordnete Fähigkeit, zu Gottes rechter Verehrung und zum rechten Glauben (der auch die unverwüstliche, göttliche Ebenbildlichkeit der menschlichen Natur zu seinem Gegenstande hat,) eben damit aber zum praktischen Christenthume und zur vollen Wahrheit der menschlichen Natur zu gelangen.

„Die Natur der Liebe besteht" nach Feuerbach's Meinung „darin, daß ihr Gegenstand meine Seele, mein ganzes Ich so ergreift und einnimmt und durchdringt, daß er in meiner Empfindung an die Stelle meines Ichs selbst tritt, daß dieses in ihm ganz aufgeht, und ich seine Eigenschaften als meine eigenen fühle." Diese Fassung jener Natur genügt nicht, weil dem Ich in seinem Verhältnisse zu dem Gegenstande der Liebe nicht genug

---

S. 9 sagt, der Grundsatz der Menschenliebe sein muß: „achte und liebe in dir sowohl als in dem Andern über Alles den Menschen"; durch die Bestimmung: „über Alles" wird der wahrhaft vernünftige Grundsatz der christlichen Religion, nach welchem Gott über Alles zu achten und zu lieben ist, weil Gott kraft seiner Vollkommenheit die achtungswertheste und liebenswürdigste Persönlichkeit ist, verletzt. Ferner kann die christliche Religion als die unbedingt wahre! nicht mit dem Ausspruche Feuerbach's einverstanden sein, der jenem vermeintlich nothwendigen Grundsatze der Menschenliebe voraufgeht: „soll die Menschenliebe eine wahre und wesenhafte sein, so muß sie ausschließlich, ungetheilt und ungebrochen allein auf das menschliche Wesen sich beziehen." Die Menschenliebe kann recht gut wahr und wesenhaft sein, falls sie dermaßen geübt wird, daß dabei Gott über Alles geliebt wird. Im entgegengesetzten Falle tritt vielmehr leicht der Uebelstand ein, daß die Menschenliebe, weil von ächter Frömmigkeit, als ihrer Wurzel! entblößt, unwahr und eine bloß äußere Form wird.

Rechnung getragen wird. Das Ich behauptet in der wahren Liebe, wenn es auch in der Liebe dem Gegenstande geneigt, ja hingegeben ist und in ihm lebt, dergestalt seine (d. h. des Ichs) Stelle, daß es bei dem Gefühl der Eigenschaften des Gegenstandes auch seine eigenen (d. h. des Ichs,) Eigenschaften fühlt. Was von Feuerbach als Natur der Liebe gesetzt wird, ist etwas Widernatürliches. Wenden wir uns von der Liebe überhaupt zu der Selbstliebe insbesondere: so muß auch in ihr, falls sie ethische Naturwahrheit sein soll, das Ich in seiner Stellung zu dem geliebten Selbste zu seinem Rechte kommen. Das Ich, welches das Selbst (d. h. eigentlich sich, als das vergegenständlichte Ich,) liebt, hat, indem es dem Selbste übergeben ist, an der Läuterung und Veredlung des Selbstes in der Kraft des heiligen Geistes zu arbeiten. Wenn Jesus Matth. XVI., 24 seinen Jüngern sagt, daß, falls Jemand ihm nachfolgen wolle, derselbe sich selbst verleugnen müsse: so ist das Verleugnen seiner selbst, d. h. der dem Selbste einwohnenden Trägheit und Unlust in der Aufsichnahme des Kreuzes oder der Leiden um Christi willen, eine Ausprägung dieser Selbstliebe [1]). Wenn die Selbstliebe eine solche ist, bei welcher das Ich in seinem Verhältnisse zu dem Selbste nicht in der angedeuteten, thätigen Weise zu seinem guten Rechte kommt: so entbehrt die Selbstliebe der ethischen Naturwahrheit, und verdient in ihrer Sündhaftigkeit, von wahren Christen, welchen es um Ethisirung ihrer Persönlichkeiten und Lebensgestalten zu thun ist, verschmäht zu werden [2]). Sie ist das Verderben für Familie, Staat und Kirche, in welchen das Selbst zur Erscheinung kommt [3]).

---

[1]) Eine solche Ausprägung wird auch in Galat. V., 24 bemerkt, wo die Rede davon ist, daß diejenigen, die Christo angehören, das Fleisch, (d. h. die menschliche Natur, soweit sie Fleisch oder Gegensatz des Geistes Gottes ist,) mit den Lüsten und Begierden (welche die Erscheinungsformen dieses Fleisches sind,) gekreuzigt (d. i. nicht ohne schmerzliche Empfindungen entkräftet, unterdrückt) haben.

[2]) Feuerbach's oben erwähnte Meinung findet sich in Relig. der Zuk., Hft. I., S. 18.

[3]) Schopenhauer: „Diesem Egoismus“ (der nämlich „mit lauter Stimme schreit: neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede“,) „und der Bosheit dazu“ („welche die Variante giebt: imo omnes, quantum potes, laede“,) „einen ihm gewachsenen, ja überlegenen Kämpen entgegenzustellen, — das ist das Problem aller Ethik“, (s. Schopenhauer's: die beiden Grundprobl. der Ethik, S. 161). Zwar ist mit solcher Entgegenstellung „das Problem der Ethik“ nicht erschöpft. Inzwischen gehört die Entgegenstellung mit zum Problem.

Offenbarungsform.

Das Selbst ist theils ein im Christen seiendes, theils ein in der Außenwelt sich bewegendes. Andere Verhältnisse, als diese beiden, kann es für das Selbst nicht geben. Die Selbstliebe aber offenbart sich so, daß sie das Selbst, wie dasselbe bald in jenes, bald in dieses Verhältniß tritt, zu ihrem Gegenstande macht.

Die Selbstliebe, gefaßt als Liebe zu dem Selbst, sofern dieses ein im Christen seiendes.

Man könnte das Selbst als ein dreiseitiges, d. h. als Geist, Seele und Leib auffassen, wenn es sich um eine nicht wissenschaftliche Entwickelung der christlichen Ethik handelte. Paulus wünscht in 1. Theff. V., 23, daß Geist, Seele und Leib seiner Briefempfänger unversehrt erhalten und bei der Wiederkunft Christi nicht getadelt werden. Allein jene Auffassung würde hier, wo es auf wissenschaftliche Darstellung der Ethik ankommt, unstatthaft sein. Geist und Seele sind insofern Eins, als sie vermöge ihrer nichtsinnlichen Beschaffenheit Verneinungen des eine sinnliche Beschaffenheit besitzenden Leibes sind. Wer Geist und Seele nicht für solche Verneinungen hält, d. h. sie als einerlei mit dem Leibe setzt, dem ist die Beschaffenheit des Geistes und der Seele, wie dieselbe sich wesentlich von der Beschaffenheit des Leibes unterscheidet, nicht zur hellen Anschauung gekommen. Demnach darf das Selbst in der wissenschaftlichen Beschreibung der Ethik bloß gefaßt werden als ein solches, welches zwei Seiten hat, von welchen die eine durch Geist und Seele, die andere durch den Leib gebildet wird. Was jene Seite betrifft, so ist die Seele von Rothe als „das durch den Organismus bestimmte Leben" angesehen worden. Und fragen wir, was heißt dieß, „daß das Leben durch den Organismus bestimmt wird"? so erwidert Rothe: „es wird organisirt, d. h. es wird teleologisch in sich bestimmt, es wird auf sich selbst als Zweck bezogen" [1]. Allein Rothe verwechselt die Seele mit ihrer Bewegung; denn das „Leben" ist Bewegung. Die Seele ist ihrem Ansich nach der Inbegriff von nichtsinnlichen, niederen Kräften im Menschen, z. B. von Verstand, niederem Begehrungsvermögen. Daß dieser

---

[1]) Vgl. Rothe a. a. O., I., S. 156 und 158. Merkwürdig ist noch S. 157 die erläuternde Bemerkung: „Das Leben wird, — indem es durch den Organismus" (d. h. nach S. 156 den werkzeuglichen Körper,) „bestimmt wird, näher bewußtes und thätiges Leben, d. h. aber mit Einem Wort Seele."

Inbegriff Leben hat, versteht sich bei dem nicht als Leichnam gegebenen Menschen von selbst. Aber in dieser Thatsache liegt keineswegs eine Berechtigung, Seele und Leben als einerlei zu setzen. Zwar sagt Rothe, daß „in den Sprachen die Ausdrücke Leben und Seele so vielfach Synonyme sind"; indeß haben es solche Sprachen noch nicht bis zur dialektischen Schärfe gebracht und können daher nicht beweisen, daß „die Seele nur eine nähere Bestimmtheit des Lebens überhaupt" ist. Wenn man nun den Geist des Menschen im weiteren Sinne nimmt, d. h. nicht bloß als den Inbegriff der höheren, nichtsinnlichen Kräfte, also der Vernunft, des höheren Begehrungsvermögens und des Gemüths, sondern auch als Inbegriff der niederen, also des Verstandes, des untergeordneten Begehrungsvermögens und Gefühls: so ist allerdings die Seele mit dem Geiste verschmolzen. Wenn man dagegen den Geist im engeren Sinne auffaßt, d. h. als den Inbegriff der genannten, höheren Kräfte: so ist die Seele natürlich trotzdem, daß sie das nichtsinnliche Wesen mit dem im engeren Sinne aufgefaßten Geiste theilt, von demselben verschieden. Nun ist es der Geist im engeren Sinne des Wortes, welcher die göttliche Ebenbildlichkeit im Menschen ausmacht; denn das Wesen Gottes besteht darin, schlechthinniger Geist, d. h. die centralisirte Einheit von vollkommener Vernunft, vollkommenem Willen und vollkommenem Gemüth zu sein. Es darf somit nicht befremden, daß, indem wir die Selbstliebe als Liebe zu dem in dem Christen seienden Selbst besprechen, wir dieses gegenständliche Selbst insonderheit insofern, als es Geist im engeren Sinne ist, in das Auge fassen.

Die Selbstliebe, begriffen als Liebe zu dem Selbst, wiefern dasselbe Geist ist.

Laut V. 19 des Briefes Judä sind die Spötter des Herrn Jesu, die in der letzten Zeit, wann derselbe wiederkommen wird, da sein werden, vgl. V. 18, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Man könnte meinen, daß der Verfasser die Spötter als von dem menschlichen Geiste entblößte setze. Indeß würde man bei solcher Meinung dem V. 20 nicht Rechnung tragen. Ihm zufolge sollen die von Judas Geliebten, d. h. seine Leser, sich auf ihrem heiligsten Glauben dergestalt gründen, daß sie in heiligem Geist, in der Gemeinschaft mit ihm, beten. Vermöge des Zusammenhanges aber, worin V. 20 mit V. 19 steht, müssen die Spötter durch das πνεῦμα μὴ ἔχοντες dargestellt werden als Menschen, die heiligen Geist nicht besitzen. Hätten sie diesen: so würden sie Christum nicht verspotten. Der Nichtbesitz des heiligen Geistes

verträgt sich aber mit dem Besitz des menschlichen Geistes[1]); nur daß dieser ob des eigenen Verderbens in ethischer Hinsicht — die Spötter wandeln laut V. 18 nach ihren eigenen, mit Gottlosigkeiten zusammenhängenden Begierden, — für den heiligen Geist nicht die rechte Empfänglichkeit in sich trägt. Wie in aller Welt könnten die Spötter ganze Menschen sein, falls sie von dem menschlichen Geiste entblößt wären? — Was die neutestamentische Besonderung dieses Geistes betrifft: so spricht Paulus Ephes. IV., 23 davon, daß die Empfänger seines Schreibens erneuet werden τῷ πνεύματι τοῦ νοός κ. τ. λ., und indem der Apostel Röm. VII., 23; I., 28 νοῦς von der Vernunft gebraucht: so könnte das τῷ πνεύματι τοῦ νοός κ. τ. λ. dahin verstanden werden, daß Paulus den menschlichen Geist beschreibe als einen solchen, welcher lediglich Vernunft sei, mithin von dem höheren Willensvermögen und dem Gemüthe entblößt. Allein es ist kein ausreichender Grund vorhanden, den denkenden Apostel einer Beschreibung zu bezüchtigen, welche nicht von jener tieferen Erforschung des Geistes zeugen würde, die zu der Annahme führt, der Geist sei, wie er vernünftige Gedanken und erhabene Willensbestrebungen hege, ingleichen gemüthliche Verhältnisse eingehe, seinem Ansich nach Vernunft, höhere Willenskraft und Gemüth. Die fraglichen Worte des Apostels Paulus können wohl gedeutet werden von dem Geiste, welcher die Vernunft zu einer Bestimmtheit hat, ohne daß man den Apostel durch die Worte anzeigen läßt, es gehörten höhere Willenskraft und Gemüth nicht zu den Bestimmtheiten des Geistes. Paulus kann die Vernunft deshalb allein hervorgehoben haben, weil gerade sie von jener ethischen Erneuerung das Bewußtsein hat. Wir verfahren gewiß im Sinne des Paulus, wenn wir bei der Abhandlung der Selbstliebe, begriffen als Liebe zu dem Selbste, wiefern es Geist ist, — in dem Geiste Vernunft, höhere Willenskraft und Gemüth von einander unterscheiden.

Die Selbstliebe, sofern das Gemüth ihr Gegenstand ist.

Rothe[2]): „Die in das Individuum als seine natürliche Individualität regulirend bestimmendes Princip aufgenommene universelle menschliche Persönlichkeit als von seiner Individualität und näher insbesondere von seiner individuellen Persönlichkeit wirklich erfüllte und gesättigte ist das Gemüth. Das Gemüth umfaßt so die Totalität der individuellen Per-

[1]) Es ist sehr wahrscheinlich, daß das ψυχικοί, V. 19 von den Spöttern ausgesagt, sie schildert als Inhaber einer Seele, die mit dem bloßen Menschengeiste zusammenfällt.

[2]) A. a. O., I., S. 252.

sönlichkeit.“ Ein Machtspruch, welcher sich in wissenschaftlich klingenden Redeweisen darstellt, aber damit nicht wissenschaftlich begründet wird. Das Wort: Gemüth erinnert an Muth. Der Muth ist eine Bestimmtheit des Begehrungsvermögens. Von diesem Gesichtspunkte aus dürfen wir den Begriff: Gemüth nicht so allgemein fassen, wie Rothe thut. Wir müssen dasselbe als das auf das Begehrungsvermögen bezügliche, z. B. einwirkende, höhere Gefühl auffassen [1]). Wäre das Gemüth nicht insbesondere ein solches Gefühl: wie könnte der gemüthliche Mensch in seinem Gotte vergnügt sein und sich bestreben, auch seine Nebenmenschen, als seine Brüder und Schwestern, dieses Vergnügens theilhaftig zu machen?

Fr. Feuerbach meint Eins als gewiß annehmen zu dürfen, und das ist folgendes: „das Christenthum, wo es Wahrheit, wo es eine nicht blos den Kopf, sondern die ganze Persönlichkeit einnehmende Gewalt sei, und das solle es ja nach dem Willen der Kirche sein, rege viel zu sehr die Thätigkeit der Phantasie und des Gemüthes auf, als daß es einen wahren Frieden zu verleihen im Stande wäre.“ Doch das Nichtige dieser Meinung kann unschwer nachgewiesen werden. Wenn das Christenthum eine die ganze Persönlichkeit einnehmende Gewalt ist: so ist es natürlich eine solche Gewalt, welche die Vernunft und den Willen eben so einnimmt, wie die Phantasie und das Gemüth, welche ferner die Thätigkeit der Vernunft und des Willens eben so aufregt, wie die Thätigkeit der Phantasie und des Gemüths; denn alle diese Vermögen gehören zu der menschlichen Persönlichkeit. Die Vernunft, welche in dem wahren, von dem Christenthume verheißenen Frieden, Joh. XV., 27, das vernünftige Ziel der Persönlichkeit erkannt hat, heftet, indem die Vernunft unter Mithülfe der Phantasie dem Willen die Herrlichkeit des Friedens in Begriffen des Verstandes darstellt, den Willen auf dieses „be-

---

[1]) Nach der Behauptung Ludw. Feuerbach's, Wesen des Christenth., S. 388, 389, setzten die Christen in ihrem Unterschiede von den heidnischen Philosophen „ihr Gemüth — als Gott selbst.“ Allein die ächten Christen, in welchen die Vernunft noch eine Geistesmacht gewesen, welche die zwischen dem endlichen Menschengemüth und dem unendlichen Gotte stattfindende Verschiedenheit erkannt hat, haben niemals ihr Gemüth als Gott selbst gesetzt, obschon sie mit ihrem Gemüthe, wie mit ihren übrigen geistigen Bestimmtheiten, in Gott lebten. Wir erinnern nur an die christlichen Lehrer der alexandrinischen Schule. Wohl mögen unächte Christen, in welchen die Vernunft nicht eine solche Geistesmacht gewesen, ihr Gemüth, dessen Beschränktheit sie übersahen, als den unbeschränkten Gott selbst gesetzt haben. Indeß zeugt es nicht von Gerechtigkeit, wenn man das Verfahren unächter Christen von den Christen überhaupt aussagt.

stimmte Ziel", sie wird für ihn Veranlassung, den Frieden dadurch anzustreben, daß er, unterstützt von dem heiligen Geiste des Christenthums, ein christliches Leben vollzieht. Das Christenthum aber, oder, um genauer mit dem neuen Testamente zu sprechen, Christus verleiht dem Gemüthe derjenigen Persönlichkeit, deren Wille in der Führung solchen Lebens den wahren Frieden anstrebt, denselben aus Gnaden. Das ist die köstliche Erfahrung der christlich Frommen aller Jahrhunderte der Kirche. Zwar schickt Feuerbach seiner Meinung die Bemerkungen voraus: „Bei der Quecksilbernatur des Gemüthes und der Phantasie ist es — gar nicht zu verwundern, daß gerade die Freuden und Genüsse der Frommen die allervergänglichsten von der Welt sind. Nirgends folgen Freud und Leid, Himmel und Hölle schneller auf und hinter einander, als im Kopf und Gemüth des Frommen." Allein diese Erscheinung des innern Christenmenschen, welche übrigens von Feuerbach in übertriebener Weise geschildert wird, hat nicht sowohl in der Quecksilbernatur des Gemüthes und der Phantasie, als in der Beschaffenheit des menschlichen Willens ihren Grund, welcher bald die Versuchungen zu einem unchristlichen Leben überwindet, und so der Ausgangspunkt von Freude und himmlischen Genuß für das Gemüth, bald den Versuchungen unterliegt, und dann der Quellpunkt von Leid und höllischem Schmerz für die angedeutete Seite des Geistes wird [1]. Eine Thatsache, welche sich aus der lebendigen Einheit des Geistes und der Wechselwirkung seiner Vermögen erklärt. Daher hat der christlich Fromme sein Gemüth dermaßen zu lieben, daß er zugleich seinen Willen liebt, er soll auf die stetige Beseligung des Gemüthes dergestalt ausgehen, daß ihm vornämlich die ethische Erkräftigung des Willens am Herzen liegt. Diese Pflicht läßt sich um so leichter erfüllen, als das Gemüth seiner Natur nach eine Beziehung zu dem Willen des Menschen hat. Wenn Feuerbach von Gemüth und Phantasie sagt: „diese Beiden sind in der ganzen Sphäre des christlichen Glaubens und Lebens die vorherrschenden Mächte": so ist derjenige christliche Glaube und dasjenige christliche Leben, in deren Sphäre jene beiden solche Mächte sind, noch nicht von der Beschaffenheit, von welcher sie sein sollen.

---

[1]) Fr. Feuerbach, dessen Relig. der Zuk., Hft. I., S. 24 und 23 oben berücksichtigt wird, sagt S. 24: „Kaum hat der Fromme — den Himmel umarmt, so fühlt er sich auch schon den Teufel an seinen Füßen zerren, um ihn in den Abgrund der Hölle wieder hinabzuziehen." Dergleichen Kraftausdrücke sind bei einem Manne, welcher die wahre, d. i. christliche Frömmigkeit bestreitet, nicht auffällig.

Wenden wir uns von dem Gemüthe zu dem höheren Gefühle überhaupt, welches zu den Vorzügen des Menschen vor dem bloß mit dem niederen Gefühle ausgestatteten Thiere gerechnet werden muß! Das Thier beurkundet durch sein Verhalten nicht, daß es außer dem niederen Gefühle das höhere, z. B. für religiöse Dinge, besitze. „Das Gefühl ist" nun, wie Rothe behauptet, „der nur subjective Verstand oder resp. Vernunft"[1]). Aber der Verstand selbst, welcher es bis zum Verständniß des dem Gefühle eignenden Wesens gebracht hat, legt gegen die Behauptung, durch welche die an sich von einander unterschiedenen Bestimmtheiten mit einander vermengt werden, Widerspruch ein. Wohl ist das Gefühl seiner Natur nach etwas Subjectives (oder Individuelles). Wohl soll dieses Subjective von dem Verstande oder „resp." der Vernunft durchdrungen und durchleuchtet werden. Findet ein solches Durchdrungen- und Durchleuchtetwerden nicht statt: so bleibt das Gefühl, was es seinem Wesen nach ist, ein mit Dunkelheit bedecktes, subjectives Gebiet. Inzwischen stellt sich das Gefühl dar als die Kraft des Geistes, an gewissen Vorwürfen, die zu ihr in Beziehung treten, Lust, aber auch Unlust zu haben[2]). Der Verstand setzt sich dagegen als die Kraft, diese Vorwürfe, soweit sie nicht Gott, sondern lediglich Welt sind, durch Begriff, Urtheil und Schluß zu erkennen, während die Vernunft sich erweist als die Kraft, diejenigen Gegenstände, die göttlichen Wesens sind, zu erkennen. Es ist möglich, daß das Gefühl, namentlich das höhere, also das Gefühl für das Höhere, z. B. für die eigenthümlich christliche Idee, wenn sie in angemessenen Vorstellungen, Handlungen, Tönen u. s. w. durchscheint oder schön ist[3]), bei dem Christenmenschen in den Hintergrund,

---

[1]) Theol. Eth., I., 333.

[2]) Wenn Ludw. Feuerbach, Wesen des Christenth., S. 13 meint: „das göttliche Wesen, welches das Gefühl vernimmt, ist in der That nichts, als das von sich selbst entzückte und bezauberte Wesen des Gefühls — das wonnetrunkene, in sich selige Gefühl": so erkennen wir in der Meinung einen logischen Irrthum. Das göttliche Wesen ist der „Gegenstand des Gefühls", des Gefäßes der dieses Wesen vernehmenden Vernunft, und das Gefühl wird von dem so vernommenen, göttlichen Wesen entzückt, bezaubert, mit Wonne erfüllt, beseligt. Indeß darin ist Feuerbach auf der rechten Fährte, daß er diese Erscheinungen in das Gefühl setzt.

[3]) Anlangend die schöne Persönlichkeit, so äußert Merz a. a. O., S. 166: „Beides, die schöne Gesinnung in ihrem Durchleuchten durch die Sinnlichkeit und die Sinnlichkeit in ihrer Verklärung zum Geiste constituirt die schöne Persönlichkeit, welche den Geist als Geist namentlich durch Mund, Gesicht, Auge unwillkührlich durchleuchten läßt. Die Freiheit des Ich stellt sich durch die schöne Persönlichkeit dar in der Würde; die hingebende, un-

der subjective Verstand aber so in den Vordergrund tritt, daß er die lebendige Einheit mit der Vernunft aufgibt, wie denn der endliche Mensch sich leicht in der Einseitigkeit bewegt. Natürlicher Weise ist ein solches Verhältniß der Vermögen des menschlichen Innern beklagenswerth. Wo z. B. das Gefühl für die zur Erscheinung kommende, christliche Idee zurückgedrängt ist und der von der Vernunft losgerissene Verstand herrscht, da wird diese Idee durch den Verstand entweder zu einer bloß deistischen gestaltet, mithin ihrer eigenthümlichen Beziehung auf den geschichtlichen Christus beraubt, oder wohl gar als Erzeugniß der menschlichen Einbildungskraft angesehen und völlig verworfen: im letzteren Falle sucht der Verstand seine Befriedigung bloß in dem Stofflichen, auf welches er durch schlechte Trugweisheit das Geistige zurückzuführen sich bemüht. Die christliche Idee aber ist bei solchem Verhältnisse der menschlichen Vermögen nicht im Stande, zu werden, was sie für den innern Menschen nach göttlicher Anordnung werden soll, der Quellpunkt reichen Segens. Diesem bedauernswerthen Verhältnisse ist dadurch entgegenzuwirken, daß der Christ das Gefühl für die christliche Idee auf die rechte Weise liebt und bei dieser Liebe pflegt in einem solchen Grade, bei welchem auch der in lebendiger Einheit mit der Vernunft sich entwickelnde Verstand seine Rechnung findet. Jene Idee, in diesem Falle ebenso warm, als vollständig und besonnen von dem Christen aufgefaßt, kann die große Bestimmung, welche ihr in Beziehung auf denselben von Gott gegeben ist und zunächst in der ethischen Vervollkommnung des Christen besteht, der-

---

endliche Einheit in der Anmuth, und in der Einheit beider schließt sich die Persönlichkeit vollständig zur sittlich=schönen ab, indem sie sich darstellt in der Herrschaft des Geistes über die Affekte, als freies Sein des Geistes in seiner Sinnlichkeit und zwar nicht nach einer einzelnen Seite, sondern in der Totalität des Gesammt=Willens und in der Idealität des Gesammt=Daseins: die Seele, ergossen in die Sinnlichkeit und zugleich in sich versenkt, um die Erhabenheit des ewigen Geistes ahnen zu lassen — in Einem also sittlich und schön." Diese Aeußerung erinnert sehr an das in Wirth's Syst. der specul. Ethik u. s. w., Bd. II., S. 516 ff. Gesagte. Indeß leidet eine schöne Persönlichkeit, wenn sie nur sittlich=schön ist, an Einseitigkeit; sie kommt über die Einseitigkeit erst in dem Falle hinaus, daß sie nicht bloß sittlich, sondern auch in intellectueller und ästhetischer Beziehung schön ist, oder daß nicht bloß die schöne Gesinnung, sondern auch die schöne Erkenntniß und das schöne Gemüth durch die Sinnlichkeit durchleuchtet. In solcher allseitigen Weise ist der Christus der Evangelien eine schöne Persönlichkeit, sollte auch seine Sinnlichkeit an sich, d. h. der sinnliche Leib Christi an sich von häßlicher Gestalt gewesen sein. Ueber diesen Punkt läßt sich noch streiten.

maßen erfüllen, daß er bereits im Diesseits ein gewisses Maaß von der Seligkeit des Jenseits genießt. Und wenn das Sein des Christen durch Vernachlässigung des in Rede stehenden Gefühls ein bloß prosaisches Gepräge erhält, so wird dieses Sein vermittelst der maaßvollen Hervorhebung des Gefühls eines poetischen Gepräges theilhaftig, gegen welches die christliche Idee, soweit sie lautere, evangelische Wahrheit ist, niemals eine feindselige Stellung einnimmt. Die Idee steht schon insofern, als sie die religiöseste von allen ist, in befreundetem Verhältnisse zur Poesie.

Von der Selbstliebe, wiefern die höhere Willenskraft ihr Gegenstand.

Daß diese Willenskraft sich bei dem Nichtwiedergebornen und bei dem Wiedergebornen in verschiedener Weise äußert, unterliegt für ein vernünftiges Denken keinem Zweifel. In dem erstgenannten herrscht der jener Willenskraft angeborne Hang zur Sünde vor, so daß die Willenskraft an sich trotz der Anerkennung, welche von Seiten der Vernunft des Nichtwiedergebornen dem ethischen Gottesgesetze widerfährt, und trotz der Freude des höheren Gefühls an der Schönheit dieses Gesetzes, Röm. VII., 16, 22, durchschnittlich das Gesetz überschreitet und das Böse, welches eine Verneinung des ethisch Schönen ist, vollzieht, V. 19, 18. In dem Wiedergebornen ist der Hang zurückgedrängt, und die menschliche Willenskraft vollbringt, indem die Vernunft dem Gesetze volle Gerechtigkeit widerfahren läßt und das Gefühl an der Herrlichkeit desselben innige Freude empfindet, durchschnittlich in der Beobachtung des Gesetzes das Gute um so eher, als die Willenskraft von dem heiligen Gottesgeiste unterstützt wird. Doch der Hang zur Sünde ist darum, weil er in dem Wiedergebornen nothwendig zurückgedrängt ist, nicht Null; bei Anläßen, in der Außenwelt oder auch in der Innenwelt des Christen gegeben, drängt sich der Hang, wenn der Wiedergeborne nicht wachsam ist, leicht hervor, überwindet die Willenskraft des Wiedergebornen und vollzieht Thatsünden, obschon nicht gerade der Bosheit. Der Wiedergeborne hat daher Liebe zu seiner Willenskraft darin an den Tag zu legen, daß er ihr die möglichste Unabhängigkeit von dem Hange zur Sünde und damit auch von der Sünde selbst, als dem Erzeugnisse dieses Hanges, zu verschaffen sucht[1]): eine Unabhängigkeit, welche das Wesent-

---

[1]) Ohne eine solche Unabhängigkeit kann auch das reine Herz nicht zur Wirklichkeit werden. De Wette versteht „unter dem reinen Herzen die stets offene Empfänglichkeit des sittlichen Gefühls für sittliche Anregungen, die

liche der ethischen Christenfreiheit ist, die mit der Abhängigkeit von dem in Christo offenbaren Gott und von seinem Gesetze sich wohl verträgt. Die Liebe zur Willenskraft hat nicht das Wahrzeichen der Aechtheit, falls sie nicht in der angegebenen Weise geoffenbart wird. Zwar wähnen manche Wiedergeborne bereits den Hochpunkt ethischer Vollendung auf Erden erreicht, mithin nicht nöthig zu haben, daß sie die Liebe zu ihrer Willenskraft in der angedeuteten Weise an den Tag legen. Aber der Wahn ist eine schmähliche Selbsttäuschung, entsprungen aus dem Umstande, daß diese Wiedergebornen nicht in dem untrüglichen Spiegel des ethischen Gottesgesetzes sich angeschaut und nicht aus dem Gesetze

---

Hingebung an das, was die Pflicht gebietet, die Reinheit von Selbstsucht, die volle Unterwerfung unter die Gesetze des Reiches Gottes, die Demuth, welche sich selbst nur im Gehorsam gegen die höhere, sittliche Weltordnung fühlt, für sich nichts will, sondern alles nur für die Menschheit, für Christus und Gott, und die reine Liebe, welche in der eigenen Person und in Andern die menschliche Würde und Vollkommenheit anerkennt, und zu erhalten und zu fördern strebt, und in ihrer obersten Richtung Gott als den Schöpfer und Gesetzgeber der sittlichen Welt mit unbedingter Ergebung, mit freudiger Begeisterung dient", a. a. O., Th. III,, S. 42. Eine in dialektischer Rücksicht nicht befriedigende Beschreibung des reinen Herzens! In ihr wird das, was dem reinen Herzen folgt, z. B. die Hingebung an das Pflichtgebot, die Liebe, — mit der Beschaffenheit des reinen Herzens zusammengeworfen. Unter dem reinen Herzen darf lediglich verstanden werden der Menschenwille überhaupt, sofern er von der (bei dem Unwiedergebornen sich herausstellenden) Herrschaft des angeerbten Hanges zur Sünde, daher auch von der Herrschaft der Sünde selbst, 1. Joh. I., 7, 9, durch göttliche Vermittelung, welche nicht eine Verneinung der menschlichen ist, dergestalt entbunden worden, daß er das Gepräge ethischer Lauterkeit besitzt. Erwägen wir nun den zwischen dem Willen und der Erkenntnißkraft stattfindenden Zusammenhang: so werden wir es begreiflich finden, daß laut der von de Wette angeführten Stelle „Matth. 5, 8" die am Herzen Reinen Gott (geistig) schauen. Zwar äußert derselbe Gelehrte von dem reinen Herzen, dessen Christus hier gedenkt: es sei „der heilige Geist, der in den Christen wohne." Allein die Aeußerung ist falsch; das reine Herz hat vielmehr seine gegenständliche Ursächlichkeit in dem heiligen Geiste. Wenn nach der von de Wette mitgetheilten Stelle „1. Cor. 6, 19" der Leib der korinthischen Christen der Tempel des in ihnen befindlichen Geistes ist, welchen sie von Gott haben: so muß dieser Geist verstanden werden von der ethisch reinen Gotteskraft, welche zunächst den Menschengeist, dann auch den Leib der Korinthier beseelte und heiligte. Der Umstand, daß die Korinthier von Paulus gesetzt werden als Personen, die sich nicht selbst zugehören, ist ein Stützpunkt für unsere Darstellung, nach welcher der heilige Geist die von dem reinen Herzen der Korinthier verschiedene Gotteskraft ist.

erkannt haben, daß von ihnen jener Hochpunkt noch nicht erreicht ist, daß namentlich ihrer Willenskraft ein Hang zur Sünde, welcher bei Gelegenheit in der Vollziehung der Sünde sich äußert, anhaftet. Hätten manche Wiedergeborne solcher Anschauung sich unterzogen, solche Erkenntniß gewonnen: so würden sie sich nicht durch einen Wahn selbsttäuschen, der in der That keine Bezeugung wahrer Demuth ist[1]; sie würden vielmehr die richtige und von pharisäischer Hoffarth freie Ueberzeugung hegen, es walte für sie die ethische Nothwendigkeit ob, Liebe zu ihrem höheren Willensvermögen dadurch zu beurkunden, daß sie sich bestreben, demselben die möglichste Unabhängigkeit von dem Hange zur Sünde und von der Sünde selbst zu vermitteln. Freilich ist ein derartiges Streben mit einer gewissen Anstrengung verknüpft, desgleichen mit einer Verzichtleistung auf Genüsse, welche den Wiedergebornen dadurch zu Theil werden würden, wenn sie den Versuchungen zur Sünde, deren Ausgangspunkt z. B. dieser Hang ist, nachgäben und die Sünde vollzögen. Inzwischen wird bei dem Streben den Wiedergebornen eine wesentliche Erleichterung durch die Mitwirkung des in ihnen seienden, heiligen Geistes, welchem sie in gegenständlicher Hinsicht ihre Wiedergeburt verdanken, gewährt.

---

[1]) Christliche Demuth steht in Beziehung zu Gott, Jac. IV., 10; Luc. XVIII., 14, vgl. mit V. 13; Ap.-Gesch. XX., 19. Die Demuth ist diejenige Gesinnung, bei welcher der Christ, indem er sich und Gott zusammenstellt, das Geringe seines Selbstwerthes, das Bedeutende des Gotteswerthes dermaßen anerkennt, daß er sogar einen Theil seines geringen Selbstwerthes auf Gott, welcher zur Erwerbung desselben die erforderliche Kraft aus Gnaden verliehen hat, zurückführt. Eine Demuth, die jener Beziehung auf Gott entbehrt, ist keine christliche. Freilich äußert Kampe, s. das alte und das neue Princip der Sittlichkeit, oder Demuth und Würdebewußtsein, drei Reden, Hamb., 1849, S. 37: „Die Demuth ist das Gefühl gänzlicher Muthlosigkeit, das drückende und erdrückende Gefühl der Schwachheit und Ehrlosigkeit, die Demuth — ist Feigheit.“ Allein es ist verkehrt, die Demuth als ein Gefühl zu bestimmen, da dieselbe, wie das an den Willen erinnernde Wort: Muth in dem Ausdrucke: Demuth beurkundet, eine Bestimmtheit des Willens sein muß. Es ist ferner psychologisch ungerechtfertigt, die Demuth im Gegensatze zu dem Muthe aufzufassen. Die christliche Demuth z. B. ist gerade deshalb, weil sie die Gemeinschaft mit dem Gotte festhält, welcher unendliche Macht und Quellpunkt aller Kraft in seinen Geschöpfen ist, mit dem Muthe in engem Zusammenhange. Der von tiefer Demuth beseelte Apostel der Heidenwelt, welchen Muth entwickelt er in seinen Briefen judaisirenden Falschlehrern gegenüber? Weit eher als die Demuth, darf die von derselben himmelweit verschiedene Niederträchtigkeit der Gesinnung beschrieben werden als eine solche, die des rechten, ethischen Muthes entbehrt.

Auf die angedeuteten Genüsse können sie aber um so eher freudig Verzicht leisten, als dieselben vermöge ihres sündhaften Ursprungs sündhafter Natur sind und den Vergleich nicht aushalten mit der Seligkeit, welche die naturwüchsige Folge davon ist, wenn die Wiedergebornen jene Versuchungen überwinden [1]), also die Sünde nicht vollbringen, vielmehr der Heiligkeit sich befleißigen. Die Idealität Christi kam, was die Seite seines Menschenwillens anlangt, auch darin zur Erscheinung, daß er von dem in Rede stehenden Hange und von der Sünde schlechthin frei war. Wäre Christus nicht im Besitze dieser Freiheit gewesen: so würde er einen Theil seiner Lebensaufgabe, die gegenständliche Erlösung vieler Menschen, nicht haben lösen können. Sind die Wiedergebornen für jene Idealität, die in Christo mit der vollen Wirklichkeit zusammenfällt, hoch begeistert: so werden sie sich bemühen, jener dadurch sich immer mehr anzunähern, daß sie die möglichste Unabhängigkeit von dem ihnen noch anhaftenden Hange zur Sünde und von der Sünde selbst anstreben. Und ist wohl derjenige wahrhaft wiedergeboren, dem eine solche Begeisterung, die eine Frucht des heiligen Geistes ist, fehlt?

Die Selbstliebe, sofern sie in der Vernunft ihren Beziehungspunkt hat.

Daß nicht wenige Zeitgenossen, wenn es sich um die Gegenstände des menschlichen Erkennens handelt, lediglich den endlichen

---

[1]) Daß Schleiermacher, chr. Sitte, Beil. B., S. 158 bemerkt: „die sittliche Schönheit in den Versuchungen der persönlichen Lust ist Keuschheit", und hinzufügt: „im weiteren Sinne, nicht nur von der Lust, welche mit Erhaltung des Geschlechts, sondern auch von der, welche mit Erhaltung der Person verbunden ist", dagegen ist Nichts einzuwenden, wenn er nur bei solcher allgemeineren Auffassung der Keuschheit auch die besondere für zuläßig erachtet, nach welcher die dem Gesetze des ethischen Lebens entsprechende Beschränkung der mit Erhaltung des Geschlechts verbundenen Lust Keuschheit ist. Johannes, 1. Br. III., 3 faßt das ἁγνὸν εἶναι, d. h. das Keuschsein, von der ethischen Lauterkeit als Verneinung des Schmutzes der Sünde, vgl. Paulus, 2. Krth. VII., 11. Wenn aber Schleiermacher, S. 607, Anm. bemerkt: „Keuschheit = Negation aller Mitwirkung der sinnlichen Lust in der Gestaltung des sittlichen Lebens": so stellt sich die Bemerkung als verfehlt dar. Die Keuschheit, selbst in dem weiteren Sinne genommen, kann sehr wohl auch in dem Falle bestehen, daß diese Negation nicht stattfindet, daß also die sinnliche Lust z. B. in der Form des besonnenen, leidenschaftslosen Antriebes, in der Gestaltung des sittlichen Lebens mitwirkt. Die sinnliche Lust, welche in solcher Form auftritt, ist an sich nicht sündlich, vermag also auch nicht, durch ihre Einwirkung das Leben zu einem unsittlichen zu gestalten.

Geist und die Natur als diese Gegenstände bestimmen, kann von dem wahren Christenthume unmöglich gebilligt werden. Diese Religion setzt auch den Gott, aus dessen mit dem Menschengeiste verbundenen, heiligen Geiste sie zuletzt herstammt, als einen Gegenstand, der insonderheit in Christo zu erkennen sei, Joh. XVII., 3 vgl. mit V. 21. Wohl ist dieselbe weit entfernt, das eifrige Streben nach der Erkenntniß des endlichen Geistes und der Natur schlechthin zu rügen. Wäre die Menschheit ohne ein solches Streben: so wäre es um den Fortschritt in der Erkenntniß beider geschehen, ja die Menschheit würde wohl nicht einmal auf der bereits erreichten Stufe des Erkennens jener beiden Gegenstände stehen bleiben, sie würde in der Erkenntniß derselben zurückschreiten, und viele Personen, deren glückliche Berufserfüllung in dem Staate durch gründliche Kunde des menschlichen Wesens und der Natur bedingt ist, würden ihren Beruf nicht mehr mit dem gewünschten Erfolge vollziehen können. Es würde in dem bezeichneten Falle sogar um die christliche Theologie als ächte Wissenschaft des Christenthums ziemlich übel aussehen, weil die genügende Gestaltung der Theologie von solcher gründlichen Kunde abhängt[1]), ohne darum bloße Anthropologie und Naturalismus zu sein. Dieses übel Aussehen um die Theologie wäre desto mehr zu beklagen, als dieselbe das geistige Bollwerk des Christenthums gegen ungläubige und abergläubige Widersacher desselben sein soll. Inzwischen mißbilligt diese Religion das eifrige Streben nach der Erkenntniß des endlichen Geistes und der Natur beziehungsweise, d. h. in dem Falle, daß dieses Streben als eine Ausschließung des ernsten Trachtens nach der Erkenntniß Gottes auftritt. Durch ein dergleichen Auftreten wird das eifrige Streben nach der Erkenntniß des endlichen Geistes und der Natur einseitig. Und die Einseitigkeit findet darin ihre Strafe, daß der endliche Geist und die Natur von dem Menschen nicht erkannt werden als das, was sie wirklich sind, als Erzeugnisse Gottes, welcher, obgleich er, der Unendliche! von dem Menschengeiste und der Natur wesentlich verschieden ist, beide durchdringt und unter allen Verwandlungen beider im Dasein erhält und leitet[2]). Dazu kommt, daß eine

---

[1]) Man vergesse nicht, daß Gott kraft seiner Allgegenwart weder von dem menschlichen Geiste, noch von der Natur fern ist.

[2]) Fr. Feuerbach, Rel. der Zuk., Hft. III., S. 11 äußert freilich: „die menschliche Natur, wie sie nun einmal im Wesentlichen ist und bleibt, ihr ewiger, unveränderlicher Kern ist unser Element; ihren Willen haben wir als unsern sichersten Leitstern, als unser wahres Gesetz, ihre eigenen Kräfte als unsere vornehmste Heilsquelle zu betrachten.

Dies ist die wichtigste und theuerste Erkenntniß, zu welcher bereits die

von der Erkenntniß dieses Gottes völlig entblößte, insofern auch nicht richtige Erkenntniß des endlichen Geistes und der Natur nicht im Stande ist, den Willen desjenigen Menschen, welchem die letztere Erkenntniß einwohnt, gehörig zu ethisiren. Das wird durch die auf den Umsturz bestehender Staatsregierungen ausgehenden Willensbewegungen mancher Persönlichkeiten des Jahres 1848, welche mit bloßer Kunde des Menschengeistes und der Natur versehen waren, erhärtet. Eine solche Kunde ist für die Vernunft selbst, wiefern sie trotz ihrer Beschränktheit die Macht des Menschengeistes ist, Gott in seinen freien Selbstoffenbarungen zu vernehmen, ebenso wenig genügend, als für das wahre Christenthum. Und derjenige Christ, der lediglich nach solcher Kunde strebt, bei welcher das Vernehmen Gottes durch die Vernunft zu kurz kommt, zeigt eben nicht, daß er die Vernunft wahrhaft liebe, er beurkundet mehr seine Liebe zu dem Verstande, der Einbildungskraft, dem Gefühle. Wer seine Vernunft zum Gegenstande seiner Liebe hat, strebt insonderheit nach der Erkenntniß Gottes, welche die rechte Speise für die Vernunft ist, ohne die Erkenntniß des menschlichen Geistes und der Natur, in welchen Gott zur Erscheinung kommt, leichtfertig zu verabsäumen. Wie in aller Welt kann ohne dieses Streben die Königinn aller Wissenschaften, die Theologie, welche für ihre Verehrer an geistigen Freuden reich ist, gefördert werden in einem Grade, bei welchem gerade sie es vermag, den auf ihren eigentlichen Kern, d. h. auf das Christen-

---

Menschheit, aus dem dämmernden Selbstgefühl zum vollen Lichte des Selbstbewußtseins erwacht, sich emporgerungen hat, und durch welche sie, ihren Schwerpunkt im eigenen Wesen findend, immer besser auf eigenen Füßen stehen und gehen lernen wird." Indeß kann diese Erkenntniß, zu welcher übrigens nicht die Menschheit, sondern lediglich manche Menschen, wie Feuerbach und Genossen, infolge oberflächlicher Beschäfftigung mit der menschlichen Natur zum Bedauern der wahrhaft religiös Gesinnten gelangt sind, darum nicht die wichtigste und theuerste sein, weil sie an Kurzsichtigkeit, sogar an Unwahrheit leidet. Der ewige, unveränderliche Kern jener Natur entspricht, obgleich er unser Element ist, lediglich in dem Falle seiner Idee, daß er in Gott ist, lebt und webt; dieser Kern tritt, falls er gegen Gott sich abschließt, mit seiner Idee, d. h. seiner Bestimmung, in Widerspruch. Was den Willen der menschlichen Natur insbesondere anlangt: so verirrt er, wenn er noch nicht seinen Schwerpunkt in Gott gefunden hat, sich so oft, begeht so oft Verkehrtes und Sündhaftes, daß wir nicht befugt sind, ihn als unsern sichersten Leitstern und unser wahres Gesetz zu betrachten. Je beschränkter endlich die eigenen Kräfte der menschlichen Natur sind, wenn sie noch nicht durch die Kraft des heiligen Gottesgeistes gesteigert worden, desto weniger ist Grund vorhanden, diese eigenen als unsere vornehmste Heilquelle zu betrachten

thum in der Gegenwart gemachten Angriffen kühn die Spitze zu bieten? Freilich bemerkt Feuerbach: „die christliche Theologie versichert uns, daß unser Wissen nur Stückwerk, daß die menschliche Vernunft gar kurzsichtig und beschränkt ist.“ Und nach der Behauptung Feuerbach's, von welchem „dies als wahr angenommen“ wird, folgt auch das daraus, „daß wir statt über unser menschliches Sein und Leben in eine übermenschliche, überirdische, übernatürliche Welt mit unsern Gedanken und Wünschen hinaus zu fliegen, uns demüthig bescheiden, vorzugsweise über das, was uns am nächsten liegt und unsern Sinnen am zugänglichsten ist, ganz in das Reine zu kommen und einzig nach dem Maaßstabe der hieraus sich ergebenden Erkenntnisse unsere menschlichen Verhältnisse einzurichten und zu verbessern, daß wir also, wo es z. B. die Erziehung der Menschheit, das Wohl der menschlichen Gesellschaft und ähnliche Fragen gilt, nur auf ganz ausgemachte Erkenntnisse fußen dürfen, mit der entschiedensten Ausschließung alles Unklaren, Dunkeln, Unbegreiflichen, Sichselbstwidersprechenden“ [1]). Indeß würde Feuerbach diese ellenlange Folgerung sich erspart haben, wenn er die Versicherung der christlichen Theologie richtig gestaltet hätte. Bei der richtigen Gestaltung wird die Folgerung unstatthaft. Allerdings steht in 1. Krth. XIII., 9 geschrieben, daß wir, d. h. die Christen, sofern wir auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens uns bewegen, stückweise erkennen. Doch die christliche Theologie, die als solche Wissenschaft ist, geht über den bloßen Glaubensstandpunkt hinaus, beansprucht ein aus Principien sich entwickelndes und in sich zusammenhängendes Wissen von Gottes Sein, Wesen, Verhältnissen [2]), ja sie ist ihrer Natur nach ein solches Wissen, ohne damit in ein feindseliges Verhältniß zu treten zu dem Glauben, in welchem, sofern er erleuchtet ist, die Keime des theologischen Wissens enthalten sind. Allerdings gesteht diese Theologie zu, daß die menschliche Vernunft, so lange sie sich gegen den heiligen Geist, dessen Vermittelung der Glaube ist, willkührlich abschließt, gar kurzsichtig und beschränkt ist; allein die Theologie gibt zu-

---

1) A. a. O., Hft. II., S. 2.

2) Diese Beschaffenheit des Wissens der Theologie bildet die philosophische Seite desselben. Die Philosophie an sich wird von dem Christenthume als edle Gottesgabe hochgeachtet. Wenn Paulus den Kolossern zuruft: *βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας*, Kol. II., 8: so verwahrt er seine Leser lediglich vor dem Geknechtetwerden durch diejenige Erscheinungsform der Philosophie, welche eine eitle Täuschung war, mithin die von ihr versprochene Erkenntniß der höheren Welt nicht gewährte. Für diese Deutung des *τῆς φιλοσοφίας* spricht, was in dem Verse folgt, augenfällig.

gleich die Versicherung, daß die Vernunft, dafern sie sich dem heiligen Geiste frei hingibt und sich von ihm durchdringen, beseelen, vervollkommnen läßt, eine allmählige Verringerung ihrer Kurzsichtigkeit und Beschränkung verspüre und von dem Geiste, dessen freies Werkzeug die Vernunft geworden, in die gesammte christliche Wahrheit eingeleitet werde, Joh. XVI., 13. Die Versicherung findet in dem Leben ihre Bestätigung. Die übermenschliche, überirdische, übernatürliche Welt gehört zu denjenigen Gegenständen, auf welche die christliche Wahrheit sich bezieht. Unsere Vernunft wird, dafern sie in das angedeutete Abhängigkeitsverhältniß zu dem heiligen Geiste getreten ist, vermittelst dieses Geistes dergestalt, daß wir unser menschliches Sein und Leben bewahren, ganz ausgemachter Erkenntnisse jener Welt theilhaftig, und wir können auch nach dem Maaßstabe dieser Erkenntnisse unsere menschlichen Verhältnisse gestalten und verbessern. Wir können namentlich auch auf dem Grunde dieser Erkenntnisse an der Erziehung und dem Wohle unserer Nebenmenschen so arbeiten, daß wir dieselben auch zu würdigen Bürgern jener Welt, die als solche das geistige Heil jener Welt genießen, heranbilden. Allerdings dürfen wir als Christen uns bemühen, über das, was uns am nächsten liegt und unsern Sinnen am zugänglichsten ist, ganz in das Reine zu kommen. Allein wenn wir uns vorzugsweise darum bemühen, so bleiben wir hinter unserer gottgeordneten Bestimmung zurück. Allerdings dürfen wir ferner auch nach dem Maaßstabe unserer Erkenntnisse dessen, was uns am nächsten liegt und unseren Sinnen am zugänglichsten ist, unsere menschlichen Verhältnisse einrichten und verbessern, wir dürfen insonderheit für Erziehung und Wohl der Nebenmenschen dermaßen thätig sein, daß wir die letzteren zu ethisch tüchtigen Bewohnern der menschlichen, irdischen, natürlichen Welt heranbilden und sie mit körperlichem Heile ausstatten. Inzwischen gerathen wir in dem Falle, daß wir einzig solches thun, mit unserem Handeln in eine beklagenswerthe Einseitigkeit, bei welcher unserer gesammten Lebensaufgabe keineswegs geziemende Rechnung getragen wird. Feuerbach selbst scheint insofern etwas einzulenken, als er seiner Behauptung die Worte hinzufügt: es bleibe „natürlich der Wissenschaft unbenommen, — sich schrankenlos in ihren Forschungen zu ergehen."

Nun haben freilich viele Christen, welche in die übermenschliche, überirdische, übernatürliche Welt sich erhoben, über die Beschaffenheit derselben verfehlte Gedanken geäußert. Dieß gilt, wie die unpartheiische Geschichte der christlichen Gottesgelahrtheit erhärtet, nicht bloß von Christen, die im Jenseits, d. h. außerhalb, sondern auch von solchen, die im Diesseits der allgemeinen Kirche Christi sich bewegten. Verfehlte Gedanken über jene Welt sind um so ge-

fährlicher, als dieselben vermöge der Einheit des Menschengeistes auf dasjenige Handeln, welches den Genuß der Segnungen jener Welt vermitteln soll, nachtheilig einzuwirken vermögen. Indeß wird die Aeußerung dieser Gedanken bei vielen Christen gerade daraus sattsam begreiflich, daß diese, indem sie sich in die angedeutete Welt erhoben und die Beschaffenheit derselben zu erkennen sich bemühten, sich nicht von dem heiligen Geiste, welcher der Geist der Wahrheit und dabei schlechthin untrüglich ist, in wahrhaft christlicher Demuth leiten ließen. Hätten sie sich von dem Geiste, welcher, der Kirche aus Gnaden mitgetheilt, zu solcher Leitung von Christo bestimmt ist, Joh. XVI., 13, bei jenem Sicherheben und Sichbemühen leiten lassen: so würden sie treffende Gedanken, die als solche durch das Wort Gottes in der Bibel bestätigt wären, über die Natur der in Rede stehenden Welt ausgesprochen haben. Andrerseits aber wird verfehlten Gedanken, deren Beziehungspunkt diese Welt ist, entschieden entgegengewirkt durch eine Verstandeskritik, welche selbst von dem heiligen Geiste beseelt und eben damit von schlechten Vorurtheilen frei ist, die das gegenständliche Nichtsein einer übermenschlichen, überirdischen, übernatürlichen Welt betreffen, und besonders in den Schriften der Feuerbache auftauchen. Daß es laut dem Zeugnisse der Geschichte in dem Entwickelungsgange der Kirche an derartiger Verstandeskritik nicht gefehlt hat, — wir erinnern nur an die der reformatorischen Zeit des sechszehnten Jahrhunderts, — ist eine Gnadenwohlthat des Herrn der Kirche. Und diejenigen Frommen, welche bei der Lebendigkeit ihres Gefühls alle Kritik verwerfen, als stamme alle aus dem fort und fort verneinenden Fürsten dieser Welt, handeln wenigstens nicht in dem Sinne des Christus, welchen sie angeblich als ihren Herrn verehren [1].

---

[1] Da wir in dem Obigen die Selbstliebe insonderheit zu dem Menschengeiste im engern Sinne dermaßen besprochen haben, daß die Selbstliebe, wiefern ihr Vorwurf von dem Inbegriffe der niederen Geisteskräfte, d. h. von der Seele, gebildet wird, aus Mangel an Gelegenheit nicht hinlänglich besprochen ist: so sei es erlaubt, die Selbstliebe der letzteren Art noch in einer Anmerkung behufs der Ergänzung jenes Mangels darzustellen! Die Liebe zu unserem Selbste, soweit dasselbe Seele ist, hat sich zuvörderst darin zu offenbaren, daß die Seele von dem aus Fleisch und Gebein bestehenden Leibe nicht in einem Grade abhängig gemacht wird, bei welchem es für die Seele unmöglich wird, sich als freies Werkzeug des im engeren Sinne aufgefaßten, aber von dem heiligen Gottesgeiste durchdrungenen Menschengeistes zu verhalten. Wie wenig eine solche Abhängigkeit der Seele gezieme, wird aus dem Umstande ersichtlich, daß sie bei der Abhängigkeit unter die Thierseele sich hinabsetzt, welche vermöge des ihr angeborenen Instinctes sich von

Von der Selbstliebe, wiefern ihr Sondergegenstand der eigene Leib ist.

Die Liebe des Christen zu dem eignen Leibe prägt sich aus in einer Verneinung (denn sie hält von dem Leibe fern, was

---

dem Thierleibe unabhängig zu erhalten versteht. Dazu kommt, daß die durch den Menschenleib geknechtete Menschenseele, indem sie auf die reichste Befriedigung der grobsinnlichen Bedürfnisse dieses Leibes ausgeht, den Menschen in einen Zustand versetzt, in welchem es dem Menschen als Geiste sehr schwer wird, unter Mitwirkung des heiligen Geistes Gott in Christo zu erkennen, einen christlichen Wandel zu vollziehen und die höheren Freuden, welche die Folgen desselben sind, zu genießen. Wer spottet solcher Erkenntniß, solchen Wandels, solcher Freuden mehr, als der *ψυχικός*, welcher in den *σαρκικός* übergegangen ist? Und wie sehr ist es zu beklagen, daß es eine philosophische, oder besser: unphilosophische Richtung — wir erinnern an die der Feuerbache, — in dem gegenwärtigen, vorzugsweise auf das Stoffliche hingewendeten Zeitalter gibt, die solchen Spott insofern durch das Denken zu rechtfertigen sucht, als sie auf den Nachweis ausgeht, jene Erkenntniß sei Null, jenes Leben stehe in Widerspruch mit dem Wesen der menschlichen Natur, jene höheren Freuden seien Einbildungen. Derjenige Christ haßt wahrhaftig seine Seele, der dieselbe in ein maaßloses Abhängigkeitsverhältniß zu seinem Leibe stellt. — Sodann soll die Liebe zu der Seele sich darin an den Tag legen, daß sie, ohne den gottgeordneten Lebenszusammenhang derselben mit dem Leibe zu stören, ja zu vernichten, die Seele fort und fort dem im engern Sinne des Wortes aufgefaßten Menschengeiste, welcher von dem heiligen Geiste Gottes durchdrungen ist, unterordnet: eine Unterordnung, bei welcher die Seele, z. B. als Verstand, Ideen, welche der Menschengeist als Vernunft von der übersinnlichen Welt hegt, in begrifflichen Formen darstellt, damit diese für die rechte Gestaltung des christlichen Lebens hochwichtigen Ideen die erforderliche Festigkeit und Klarheit erlangen. Die Unterordnung der gesammten Seele unter den Geist ist die Bedingung des schönen, christlichen Ebenmaaßes, welches zwischen diesen Seiten des Menschen stattfinden soll. Wird jene Unterordnung nicht vollbracht: so kann das Ebenmaaß unmöglich zu Stande kommen, es fehlt an der bejahenden Offenbarungsform der Liebe zu der eignen Seele. Die Frömmigkeit hat am wenigsten gegründete Ursache, an solcher Unterordnung Anstoß zu nehmen, da der Gott, in welchem der Fromme als solcher lebt, bei der Unterordnung nicht zu kurz kommt. Wird nämlich die Seele dem von dem heiligen Geiste durchdrungenen Menschengeiste untergeordnet: so wird sie eigentlich Gotte untergeordnet, der in der Form des heiligen Geistes den Menschengeist durchdringt und leitet. Hierzu kommt der Umstand, daß bei derjenigen Persönlichkeit, welche unter allen Persönlichkeiten der Geschichte entschieden die frömmste gewesen, die Seele zumeist dem von dem heiligen Geiste durchdrungenen Menschengeiste untergeordnet war, wir meinen bei

ihm schaden könnte,) und in einer Bejahung; (sie führt z. B. herbei, was ihm zu nützen geeignet ist). Wenn die Liebe sich nicht in solcher zwiefachen Weise ausprägt: so sieht es um ihre christliche Wahrheit übel aus. Sprechen wir zunächst

Von der Liebe zu dem Leibe, wiefern sie in verneinender Weise sich ausprägt.

Die verneinende Weise kommt schon darin zur Anschauung, daß der Christ die That meidet, in welcher der im engern Sinne aufgefaßte Geist, die Seele und der feine Nervenäther des Leibes von den groben Stoffen des letztgenannten gewaltsam getrennt, folglich eine beziehungsweise Selbstentleibung oder ein Mord an dem Selbste vollzogen wird. Freilich ist es auch auf christlichem Gebiete eine ethische Nothwendigkeit für das Mitglied der Kirche, behufs der Förderung des Heiles der Geistesbrüder sich aus Liebe zu denselben dergestalt aufzuopfern, wie Christus, ehe er zum Haupte der Kirche erhoben ward, sich für seine Anhänger aus Liebe zu ihnen aufgeopfert hat, 1. Br. Joh. III., 16. Und wie Christus unser Bruder ist, ja vermöge seiner völligen Unsündlichkeit und Einheit mit Gott der vornehmste unter den Brüdern, Röm. VIII., 29: so sollen wir auch um Christi willen, um ihn zu verherrlichen, also aus Liebe zu Christo, unser irdisches Leben aufgeben, Matth. X., 39. Paulus z. B. war auf einer Wanderung nach Jerusalem bereit, für den Namen seines Herrn dort zu sterben, Ap.-Gesch. XXI., 13 [1]). Derjenige Genosse der Kirche,

---

Christo, dessen Frömmigkeit das leuchtende Vorbild für die Frömmigkeit seiner Anhängerschaft sein soll.

[1]) Anlangend das nichtchristliche Gebiet, so äußert Rothe a. a. O., III., 1, S. 202 f.: „So lange und wo es — in dem geschichtlichen Lebens- und Gesichtskreise des Individuums kein gesichertes objectives, d. h. universelles, sittliches Gut gibt, kann auch der wahrhaft Edle einen Bestimmungsgrund haben, sich selbst den Tod zu geben, — darin, daß er, an der Realisirbarkeit eines universellen (objectiven) sittlichen Guts in seiner Welt auf seinem Standpunkte nothgedrungen verzweifelnd, allein für sich selbst und seine partikulären Privatinteressen zu leben, unter seiner Würde erachtet. So Cato. Dieser Fall kann außerhalb des geschichtlichen Bereichs der Erlösung auf verantwortungslose Weise stattfinden" u. s. w. Allein dieser Bestimmungsgrund, sich selbst den Tod zu geben, ist keineswegs ethisch genügend. Wenn ein „sittliches Gut" nicht als ein „universelles (objectives)" in der Welt des wahrhaft Edlen „realisirt" werden kann, so kann es doch als ein einzelnes (persönliches) auf dem Standpunkte des Edlen verwirklicht werden, der Edle kann in ethischer Hinsicht seinen ganzen Menschen immer mehr vervollkommnen, folglich dergestalt für sich und sein „partikulares

der für die Brüder, insonderheit für Christum, in den Tod zu gehen sich weigert, obgleich er das helle Bewußtsein hat, es könne durch seinen Tod die Wohlfahrt der Brüder, namentlich die Herrlichkeit Christi gefördert werden, zeigt wohl nicht, daß er die Liebe zu jenen und zu diesem als eine das Handeln bestimmende Macht in sich trage. Und ein irdisch-sinnliches Dasein, von der Feigheit des Christen damit erkauft, daß er seine heilige Verbindlichkeit gegen die Brüder, insonderheit gegen den Herrn der Kirche willkührlich aus den Augen setzt, ist nach göttlicher Weltordnung ein solches, dem es weder an innern Gewissensbissen, noch an äußerer Schmach in der wahren Kirche fehlt. Inzwischen die ethische Nothwendigkeit, um der Brüder, vorzugsweise um Christi willen, mithin wegen eines ethischen und frommen Zweckes sein Leben aufzuopfern, rechtfertigt nicht eine beziehungsweise Selbstentleibung, die von einem derartigen Zwecke entblößt ist. Es würde einen Mangel an richtiger Logik verrathen, falls Jemand in jener Nothwendigkeit eine Rechtfertigung dieser Art fände. Vielmehr stellt sich die Selbstentleibung als einen gesetzwidrigen Mangel an der christlichen Selbstliebe, als Sünde dar. Zwar hat man wohl behauptet: „im N. T. finde sich eben so wenig" (nämlich als im A. T.,) „ein Verbot des Selbstmordes" [1]. Indeß ist die Behauptung nicht richtig. Das Verbot wird wirklich von dem neuen Testamente in eigenthümlicher Weise ausgesprochen. Dieß läßt z. B. den zu Philippi mit andern Personen gefangen gesetzten Paulus dem Gefängnißwärter, welcher in dem Glauben, daß seine Gefangenen entflohen seien, sich durch das Schwert tödten wollte, in Ap.-Gesch. XVI., 28 mit lauter Stimme zurufen: „füge dir selbst nichts Uebles zu"; der Selbstmord ist aber insofern ein Uebel, als er der menschlichen Persönlichkeit den Leib, soweit dieser aus groben Stoffen besteht, in unnatürlicher Weise entzieht. Das neue Testament läßt ferner den Paulus

---

Privatinteresse" leben, daß dieses Leben der Würde des Edlen als einer gottverwandten Persönlichkeit angemessen ist. In diesem Umstande liegt vielmehr für den Edlen ein Bestimmungsgrund, sich das sinnliche Dasein zu erhalten. Und wenn der Edle in dem Umstande vielmehr einen Bestimmungsgrund wahrnimmt, sich selbst den Tod zu geben, so ist das ein schwerer Irrthum. Der Selbstmord, aus einem solchen Irrthum hervorgegangen, den der Selbstmörder zu verantworten hat, sollte von Rothe a. a. O. um so weniger als ein „edler" bezeichnet werden, als dieser Gottesgelehrte zugleich von der Pflichtwidrigkeit dieses Selbstmordes a. a. O. spricht.

[1]) Daß diese Behauptung bei de Wette, der auf dem Felde der neutestamentischen Schriftauslegung sich ein großes Verdienst erworben, in der chr. Sittenlehre, Th. III., S. 303 sich herausstellt, ist befremdend.

lehren, daß der Leib des Christen dem Herrn, d. h. Christo, zugehöre, 1. Krth. VI., 14. Sehr begreiflich; da die Christen überhaupt, mögen sie leben, mögen sie sterben, nach paulinischer Ueberzeugung das Eigenthum des Herrn sind, welcher, um über todte und lebende zu herrschen, gestorben ist und auferstanden, Röm. XIV., 8, 9. Wenn nun der Selbstmord des Christen eine Handlung ist, durch welche das volle Recht des Herrn über den Leib desselben verletzt und der Wille des Herrn, welchem zufolge der Leib in lebendiger Einheit mit dem im engern Sinne des Wortes aufgefaßten Geiste, der Seele und dem Nervenäther des Christen noch eine Zeitlang verharren soll, thatsächlich verhöhnt wird: so verbietet das neue Testament durch die paulinische Lehre den Selbstmord [1]). Vergebens sucht man in diesem Buche eine Stelle, durch welche das Verfahren der Frau des schwer leidenden Hiob, die ihrem Manne die Selbstentleibung anempfiehlt, Hiob II., 2, gerechtfertigt wird. Das neue Testament läßt zwar den Paulus, Phlpp. I., 23, gedrängt werden einmal von der Begierde (aus dem Erdendasein) aufzubrechen und (in engerer Gemeinschaft) mit Christo zu sein, zum Andern von dem Wunsche, noch in dem fleischlichen Leibe zu bleiben; aber auch die Ueberzeugung aussprechen, daß, obgleich jenes Aufbrechen (als der Durchgangspunkt zu der engeren Gemeinschaft mit Christo) für ihn (den Paulus,) um Vieles besser sei, als dieses Bleiben, d. h. als das Hinderniß solcher Gemeinschaft, — dennoch das Bleiben das Gepräge größerer Nothwendigkeit habe um der Philipper willen, deren Glaube und christliche Freude durch das mit der Verkündigung des Evangelii verbundene Bleiben des Paulus einen Zuwachs gewinnen konnte, V. 25. In der beziehungsweisen Beschaffenheit des Bleibens in dem Fleisch lag ein Gebot desselben, also ein Verbot der Selbstentleibung. — Nun haben freilich begeisterte Freunde derselben in ihr eine tugendhafte That gesehen; aber mit Unrecht! Zwar zeugt die Selbstentleibung, welche nicht bloß an sich für den betreffenden Menschen mit körperlichem Schmerz verknüpft, sondern auch der dem Menschen tief einwohnenden Begierde nach der „süßen Gewohnheit des Daseins

---

[1]) Paulus ruft zwar den Korinthiern 1. Br. III., 21 zu: *πάντα ὑμῶν ἐστιν*, und rechnet zu dem *πάντα*, wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erhärtet, auch Leben und Tod. Er gibt indeß mit dem Zurufe zu verstehen, daß alle Dinge, (wenn sie nämlich von den Korinthiern in ihrem Abhängigkeitsverhältnisse von Christo V. 23 benutzt werden, wenn also auch das Leben in diesem Abhängigkeitsverhältnisse geführt und der natürliche Tod in demselben erduldet wird,) den Korinthiern zugehören, d. h. zu ihrem wahren Heile dienen. Das geschieht durch die gegenständliche Vermittelung Christi.

und des Wirkens" entgegen ist, von einer gewissen Tüchtigkeit des Willens, und die Tüchtigkeit kann bei der gegenständlichen Betrachtung einer Selbstentleibung einen desto größeren Eindruck machen, als nicht wenige Personen vor demjenigen Tode, der bei ihnen infolge einer natürlichen Abnahme der Kräfte ihres Leibes einzutreten droht, ja vor dem bloßen Gedanken an den Tod, in untüchtiger Weise erbeben [1]). Wäre nicht eine gewisse Tüchtigkeit des Willens vorhanden bei dem Menschen, welcher sich selbst tödtet: so würde dieser sich schwerlich selbst tödten. Allein durch diese Tüchtigkeit kann die Selbstentleibung nicht zu einer an sich tugendhaften That erhoben werden, weil die Tüchtigkeit ihrer Richtung nach, d. h. insofern, als die Tüchtigkeit im Widerspruch

[1]) Merkwürdig ist hier Fr. Feuerbach's Aeußerung, Rel. d. Zuk., Hft. I., S. 27 f.: „Wenigstens Einmal jeden Tag muß ich ihm" (d. h. dem Tode) „einige Augenblicke der Betrachtung weihen; auf diesem Wege wird er mir nach und nach aus einem Schreckensgespenst ein wahrer Freund, der Freud' und Leid mit mir theilt, der zu meinen Lebensgenüssen die beste Würze gibt, und der in schweren Leiden den kräftigsten Balsam des Trostes in meine Wunde träufelt. Beim Lebensgenusse ruft er mir zu: Genieße, ja wohl! genieße das Leben, denn es ist vergänglich, aber genieße es mit Maß, damit du das von Natur so kurze Leben nicht gewaltsam noch verkürzest; und in drückenden Leiden ruft er mir zu: Gedulde dich! über ein Kleines wirst du ja doch von mir aus aller Qual und Noth erlöst." Daß diejenige Betrachtung, welche dem Tode täglich einige Augenblicke lang geweiht wird, in Beziehung auf ihn „zum Frieden" verhelfe, ist einzuräumen. Allein zu einem „wahren Freunde" wird bloß dann der Tod, wenn er nicht nur das, was von Feuerbach angedeutet wird, sondern auch die Wahrheit dem Menschen zuruft, er, der Tod, sei der Durchgangspunkt zu einer Unsterblichkeit und Auferstehung, welche für den wahrhaft Frommen mit dem Genusse höherer Himmelsseligkeit verknüpft sei. Ruft der Tod infolge jener Betrachtung dem Menschen diese Wahrheit nicht zu: so dürfte er wenigstens ein beziehungsweises Schreckensgespenst für den Menschen bleiben, wiefern er diesem als Uebergangspunkt in den Zustand der Vernichtung seiner Persönlichkeit erscheint. Freilich bedauert, wie Feuerbach S. 26 berichtet, „die Philosophie von Herzen, — dir die Unsterblichkeit nicht versprechen zu können." Inzwischen ist diese Philosophie eigentlich nur eine seichte Erscheinungsform der Philosophie, in Hervorbringungen von solchen Männern, wie Feuerbach einer ist, auftauchend. Jede gründliche Erscheinungsform der Philosophie ist von einem derartigen Bedauern fern, sie flößt dir die frohe Hoffnung einer (in dem wahren Gotte begründeten) Unsterblichkeit ein, sie unterstützt die christliche Religion, welche nach der richtigen Bemerkung Feuerbach's „dem Frommen" die Unsterblichkeit verspricht, dadurch, daß sie die Möglichkeit derselben aus der geistigen Seite der Natur des Menschen nachweist.

mit dem Willen des Herrn steht, dem der Christ zugehört, — die Selbstentleibung zu vollbringen im Stande ist. Die Selbstentleibung darf unsers Erachtens um so weniger als tugendhafte That gelten, weil sie dem Christen die Möglichkeit entzieht, im irdischen Dasein Gott und seinen Sohn thatsächlich zu lieben, in Familie, Staat und sichtbarer Kirche dem Nebenmenschen treu zu dienen und sich selbst allmählich zu vervollkommnen, seine Persönlichkeit endlich durch diese Vermittelungen für das Sein im Jenseits und für den Genuß der Segnungen, die dort des wahren Christen warten, vorzubereiten. Ueberdieß widerstrebt einer solchen Geltung der Selbstentleibung der wichtige Umstand, daß dieselbe trotz der von ihr beurkundeten Tüchtigkeit des Willens verbunden ist mit Feigheit des Sinnes, wiefern demjenigen, der sich gewaltsam tödtet, der christliche Muth abgeht, das Widerwärtige, welches den Anlaß zu der Selbsttödtung bildet und in dem Undank der Welt, der Schmach, der Dürftigkeit, der Lebensanstrengung und in manchen andern Dingen besteht, mit Tapferkeit im Diesseits zu ertragen. — Nun kann zwar gesagt werden, die Selbstentleibung sei wenigstens eine weise That; denn sie befreie den Christen von dem groben Körperstoffe, welcher der Quellpunkt des unchristlichen Lebens und somit das bedeutendste Hinderniß des christlichen Lebens sei, welches eine wesentliche Seite der menschlichen Bestimmung ausmache. Indeß für den tieferen Denker kann die Selbstentleibung aus dem einfachen Grunde nicht als eine weise That gelten, weil nicht der grobe Körperstoff an sich, sondern die gottentfremdete Selbstsucht, welche zu dem Wesentlichen des dem Menschenwillen angeerbten Hanges zur Sünde gehört, der persönliche Quellpunkt des unchristlichen, das bedeutendste Hinderniß des christlichen Lebens ist, welches der Mensch laut dem ewigen Evangelio zu vollbringen hat[1]). Weise handelt

---

[1]) Daub a. a. O., Th. II., Abth. 1, S. 66 ff. setzt Bedingungen, „unter welchen die Selbsttödtung das gute Mittel sei zur Verhinderung eines Verbrechens.“ So sagt er: „das Verbrechen muß von der Art sein, daß der, an welchem es begangen wird, oder mittelst dessen es begangen wird, oder mittelst dessen es begangen werden soll — durch andere, dadurch, daß er es zuließe, Theil daran nehme.“ Uns erscheint nun die Selbsttödtung wohl als eine That, die ein Mittel zur Verhinderung eines Verbrechens, welches von der Selbsttödtung verschieden ist, sein kann; aber keineswegs als eine solche That, die ein gutes, d. h. ein ethisches oder tugendhaftes Mittel zu dieser Verhinderung sein kann, wie denn der an sich gute Zweck nie das wesentlich schlechte Mittel zu heiligen vermag. Daub dürfte davon, daß es höchst mißlich in ethischer Beziehung sei, die Selbsttödtung als ein gutes Mittel zur Verhinderung eines Verbrechens zu bestimmen, eine Ahnung gehabt haben, wiefern er Bedingungen setzt, unter welchen die

nur derjenige, der, um dieses Leben annäherungsweise zu vollziehen, mit Hülfe des heiligen Geistes jene Selbstsucht entschieden bekämpft, ohne sich dabei selbst zu entleiben. Die Selbstentleibung stellt sich vielmehr als eine thörichte That dar, indem sie nicht bloß ein Nahrungsstoff für die gottentfremdete Selbstsucht, welche von dem Selbstmörder mit in das Jenseits hinübergenommen wird, sondern auch eine offenbare Herausforderung der Strafgerechtigkeit des Gottes ist, von welchem die Selbsttödtung gleich der Tödtung des Nebenmenschen verboten ist. Paulus sieht die korinthischen Christen, also auch die Leiber derselben, als den heiligen Tempel Gottes an, und erklärt, daß, wenn Jemand (somit auch ein korinthischer Christ,) den Tempel Gottes verderbe, Gott jenen verderben werde, 1. Krth. III., 17. Die Strafe, welche der Selbstmörder im Jenseits nach göttlicher Anordnung zu erdulden haben wird, kann leicht schmerzlicher sein, als das Elend des Diesseits, welchem er vermittelst seiner Greuelthat zu entfliehen beabsichtigt. Mit Einem Worte: die sämmtlichen Gründe, mit welchen der aus der Einheit mit der gesunden

---

Selbsttödtung ein derartiges Mittel sei. Was insonderheit die von uns angeführte Bedingung Daub's betrifft, so müssen wir sagen: kein Verbrechen ist von der Art, daß der, an welchem es begangen wird, oder mittelst dessen es begangen werden soll — durch andere, dadurch, daß er es zuließe, Theil daran nehmen müßte. Vielmehr kann ein solcher Mensch, weil er mit der Willensfreiheit von Gott ausgestattet ist, sogar in dem Falle, daß an ihm oder mittelst seiner das Verbrechen durch andere begangen werden soll und mit Anwendung grober Gewalt wirklich begangen wird, sich in seinem Innern, d. h. seinem Willen, von der Theilnahme an dem Verbrechen, also von der Mitschuld sehr wohl fern halten. Wenn er also, um der Mitschuld an dem Verbrechen aus dem Wege zu gehen, sich selbst tödtet: so ist „seine That" keineswegs „gerechtfertigt", keineswegs „eine Tugend", wie Daub S. 67 meint, sondern eine übereilte Verletzung des göttlichen Verbotes der Selbsttödtung, mithin Sünde. So müssen wir urtheilen über die That der von Daub beispielsweise genannten Jungfrau oder Gattinn, welche von „ruchlosen lüderlichen Menschen überfallen, in ihre Hände gebracht" wird, „und so weit kommt, daß sie auf keine andere Weise der Nothzucht entgehen kann", welche „sieht, daß sie genöthigt werden soll, — Instrumente, Scheere oder Dolch bei sich" führt, und, „indem die Schandthat begangen werden soll, sich tödtet." Dagegen würde uns die Schandthat, wenn sie von den ruchlosen, lüderlichen Menschen an der Jungfrau oder Gattinn dergestalt mit Anwendung roher Gewalt vollzogen wäre, daß die Jungfrau oder Gattinn nach ihrem innern Menschen kein Wohlgefallen an der Schandthat, vielmehr starken Abscheu gegen dieselbe empfunden hätte, nicht als ein solches Verbrechen erscheinen, an welchem die Geschändete „Theil genommen."

Vernunft gewichene Verstand die an sich widernatürliche Selbsttödtung zu rechtfertigen sich bemüht, sind Blößen, die sich der Verstand gibt. Es fällt der Vernunft nicht schwer, die Gründe zu widerlegen.

Es wäre aber ein Irrthum, falls man meinte, daß die Liebe des Christen zu seinem Leibe, wiefern sie verneinender Natur ist, bloß in dem Meiden dieser Selbsttödtung zur Erscheinung kommt. Sie offenbart sich auch darin, daß sie von maaßloser Schwächung des Leibes sich entfernt hält. Freilich kann von strengen Asketen, an welchen die nachapostolische Kirche in ihrem Mönchsstande reich gewesen, gesagt werden, daß, je mehr der Leib z. B. durch Enthaltung von gewissen Speisen, durch Peinigung, geschwächt werde, desto mehr der Geist des Christen, insonderheit soweit der Geist Wille sei, mit Gott Eins werde. Aber dieses Gerede hält vor dem klaren Denken nicht Stich. Die maaßlose Schwächung des Leibes macht vielmehr denselben allmählich unfähig, dem als Wille bestimmten Geist ein Werkzeug zu sein in der Vollziehung edler Christentugenden, d. h. in der ethischen Vermittelung der Einheit mit Gott. Diese Schwächung hindert also den Leib, seiner gottgeordneten Bestimmung zu entsprechen, sie ist eine Erscheinungsform von unnatürlichem Hasse des Leibes. Wohl sollen die Anhänger Jesu laut Matth. V., 28 vollkommen werden, wie ihr himmlischer Vater vollkommen ist. Und der Vater ist als Geist, Joh. IV., 24, vollkommen. Inzwischen können die Anhänger Jesu recht gut, wie sie als Geistwesen in ihren Leibern eine beziehungsweise Gottverwandtschaft, welche freilich durch Sünde, Irrthum und Elend getrübt ist, besitzen, so als Geistwesen in ihren Leibern, falls den letzteren die gebührenden Kräfte gelassen werden, diejenige Vollkommenheit anstreben, welche der Vollkommenheit des Vaters entspricht[1]. Doch wollen wir damit, daß wir als Offenbarungsform der Liebe zu dem Leibe das Meiden maaßloser Schwächung bestimmt haben, nicht zu verstehen

---

[1]) Freilich scheint das Christenthum zu dem Leibe überhaupt in einem Verhältniß der Feindschaft zu stehen, da Kol. II., 11 von *τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός*, und Röm. VI., 6 von dem Vernichtetwerden des *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* die Rede ist. Doch der Schein wird Null, dafern die Ausdrücke richtig gedeutet werden. Der erste betrifft das Ausziehen des Leibes insoweit, als derselbe dem Fleische, d. h. der von dem heiligen Gottesgeiste entblößten und diesem Geiste entgegengesetzten Menschennatur dient. Der zweite muß ähnlich gefaßt werden davon, daß der Leib lediglich insoweit, als er das Werkzeug der Sünde ist, seines Seins beraubt wird. Wer die Ausdrücke auf einen Selbstmord im gewöhnlichen Sinne des Wortes in Beziehung setzt, verfehlt die ihnen zu Grunde liegenden Gedanken des Paulus.

geben, es müsse diese Offenbarungsform eine Verzärtelung sein, bei welcher der im engeren Sinne aufgefaßte Geist und die Seele vernachlässigt werden. Eine solche Verzärtelung zeugt insofern, als sie die Entnervung des Leibes ist, bei welcher derselbe auflösender Krankheit zur Beute wird, von Unvernunft, sie hat ferner das Gepräge der Ungerechtigkeit gegen Geist und Seele, wiefern sie, obgleich beide vermöge ihrer übersinnlichen Natur von höherem Werthe sind, als der aus sinnlichen Stoffen bestehende Leib, dennoch beide hinter den Leib, als Hauptangelegenheit des menschlichen Bestrebens! zurücksetzt. Daß Jesus der Verzärtelung des Leibes nicht hold ist, ergibt sich aus seinem Fasten, Matth. IV., 2, welches seinem innern, aus Geist und Seele bestehenden Menschen den Aufschwung zu dem himmlischen Vater und daher den Sieg über teuflische Versuchungen erleichterte. Petrus dürfte jene Verneinung, die bei dem Meister sich herausstellt, getheilt haben; laut 1. Ptr. III., 2 soll nicht der von außen her stammende (oder äußerliche) im Haargewinde, in Umlegung goldener Kleinodien, im Anziehen (kostbarer) Kleider bestehende Schmuck Angelegenheit der christlichen Frauen sein. Wie denn ein solcher Schmuck, zur Angelegenheit der Frauenherzen geworden, sehr leicht von der schönen, ethischen Verborgenheit des innern Herzensmenschen, von dem sanften und ruhigen Geiste (oder Sinne), der zumal, wenn er nicht vergeht, nach dem Urtheile Gottes köstlich ist, V. 3, — die Frauen abzuziehen im Stande ist. Verzärtelung des Leibes den Christen zu empfehlen, konnte Jesu und dem Petrus um so weniger in den Sinn kommen, als beide wohl wußten, welche Gefahren für das leibliche Leben mit dem treuen Bekenntnisse des Evangelii in der nichtchristlichen Welt verknüpft waren.

Die Liebe des Christen zu dem Leibe, sofern sie in bejahender Weise sich zu Tage legt.

Rothe erklärt folgende Bemerkungen Fichte's für schön: „Ich soll meinen Leib erhalten und bilden, lediglich zum Werkzeug des sittlichen Handelns. — Aller Sorge für meinen Leib soll und muß schlechthin der Zweck zum Grunde liegen, ihn zu einem tauglichen Werkzeug der Moralität zu machen und als solches zu erhalten“ [1]. Wir können die Bemerkungen nicht für schön oder für schlechthin richtig erklären. Das Ich soll seinen Leib nicht bloß erhalten und bilden, sondern auch, falls er in seiner Gesundheit Störungen erfahren hat, ihm über die Störungen hinaus-

---

[1]) Rothe, theol. Eth., III., 1, S. 206 führt Fichte's Sittenl. S. 216 (B. IV.) an.

helfen, und der Zweck dieser Sorge für den Leib muß gar nicht bloß der sein, daß der Leib ein Werkzeug des sittlichen Handelns, sondern einmal der, daß der Leib ein Werkzeug des von dem göttlichen Geiste beseelten Nichtleibes oder des innern Menschen werde [1]), indem derselbe in dem intellectuellen, ethischen und ästhetischen Handeln begriffen ist. Zum Andern muß der Leib bei solcher Sorge für denselben „Selbstzweck" sein. Legt das Ich jene Sorge nicht an den Tag: so ist es ohne die rechte, in bejahender Form sich ausprägende Liebe zu dem Leibe. Und will das Ich, indem es die Sorge für den Leib an den Tag legt, ihn lediglich zu einem Werkzeuge des sittlichen Handelns machen: so hat die Sorge einen einseitigen und zugleich unfrommen Zweck. Hätte Fichte sich erinnert an die Störungen der Gesundheit des Leibes und an die Nothwendigkeit, dem Leibe über die Störungen hinwegzuhelfen: so würde er nicht bloß gesagt haben: „Ich soll meinen Leib erhalten und bilden." Wäre von Fichte die Wichtigkeit des intellectuellen und ästhetischen Handelns, welches von dem innern Menschen, als Rüstzeuge des heiligen Geistes! seinen Ausgangspunkt nehmen soll, erkannt worden [2]): so würde er, von der Sorge für den Leib sprechend, nicht bloß dieß, daß der Leib zum Werkzeug des sittlichen Handelns werde, bestimmt haben. Wenn Fichte endlich die Achtung gebietende Wohlordnung der sinnlichen Stoffe des Leibes tief erkannt hätte: so würde er sich nicht dagegen erklärt haben, daß die Sorge des Ichs für seinen Leib auch den Leib als Selbstzweck zum Gegenstande hat.

Je bedeutender der Werth der Gesundheit zumal dann für den Leib ist, wenn dieser als das Werkzeug des innern, gottbe-

---

[1]) Indem wir den obigen Gedanken aussprechen, pflichten wir noch nicht dem Spinoza bei, wenn dieser l. c., P. II., praefat. definit. das corpus darstellt als „modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit." Wir können das Wesen Gottes deshalb nicht als ein ausgedehntes Ding betrachten, weil dieses Wesen vermöge seines Geistseins und seiner Persönlichkeit darüber, ein ausgedehntes Ding zu sein, weit hinaus ist. Ist aber das Wesen Gottes darüber weit hinaus: so kann es nicht den Leib zu einem „modus", d. h. einer affectio, (vgl. ethc. P. I., propst. XXV., corollar.,) oder Weise des Seins haben, wodurch dieses Wesen gewiß und bestimmt ausgedrückt wird. Wir können in dem Leibe lediglich die äußere Seite des von dem Wesen Gottes verschiedenen Menschen erblicken, indem der Leib sich selbst als diese Seite kund gibt.

[2]) Es ist merkwürdig, daß von Fichte a. a. O. gesagt wird: „Esset und trinket zur Ehre Gottes." Aber die Tiefe dieses Wortes ist von Fichte leider nicht erkannt.

seelten Menschen sich verhält, desto weniger kann es befremden, daß wir noch über die Pflege der Gesundheit des Leibes, wiefern jene eine Erscheinungsform der Liebe des Ichs zu dem Leibe ist, Einiges bemerken. Gar viele Christen pflegen die Gesundheit lediglich dadurch, daß sie Natürliches, was ihr nachtheilig werden kann, z. B. eine feuchte Behausung, eine unverdauliche Speise, vermeiden, und andrerseits Natürliches, was der Gesundheit zum Vortheil dienen kann, wie die trockne Wohnung, die verdauliche Speise, benutzen. Diese Vermittelungen reichen zu der Pflege nicht aus. Es ist möglich, daß Christen dergleichen Vermittelungen mit Gewissenhaftigkeit in Anwendung bringen, und gleichwohl durch heftige Gemüthsbewegung, z. B. durch ein solches Aufbrausen über eine von Seiten der Nebenmenschen erfahrene Kränkung, welches mit der Begierde nach maaßloser Züchtigung der Nebenmenschen verknüpft ist [1]), ihre Gesundheit plötzlich einbüßen: eine Erscheinung, welche für denjenigen Denker kein Räthsel ist, welchem der zwischen dem äußern und innern Menschen stattfindende, enge Zusammenhang, kraft dessen eine Wechselwirkung beider zur Nothwendigkeit wird [2]), klar geworden. Ja von solcher Gemüthsbewegung abgesehen, so lehrt die Erfahrung,

---

[1]) Dieses Aufbrausen läßt sich kurzweg sündhaften Zorn nennen; denn der Gesichtszug des Aufbrausens ist Leidenschaftlichkeit und Rachedurst, welche mit den christlichen Vorschriften der Sanftmuth, Tit. III., 2, der Menschenliebe überhaupt, in Widerspruch steht. Von solchem Aufbrausen muß sorgfältig auseinandergehalten werden die ethische, weil leidenschaftslose, Verneinung des Wohlgefallens an dem Vergehen der Nebenmenschen, bei welcher die Züchtigung der Nebenmenschen der göttlichen Gerechtigkeit anheimgestellt wird, und welche das Gepräge eines tugendhaften Zornes hat, Ephes. IV., 26. Rothe a. a. O., III., 1, 265 sagt zwar von demselben: „Er ist — durchweg gegen die Person gerichtet, — gegen den Bösen, nicht gegen die Sache, das Böse.“ Doch die gesunde Vernunft sieht nicht ein, warum dieser Zorn nicht gegen den Bösen und das Böse zugleich gerichtet sein könne.

[2]) Wenn Daub a. a. O., Th. II., Abth. 1, S. 144 „die Verknüpfung des Psychischen mit dem Somatischen der Individuen“ als eine unzertrennliche setzt: so hat er, sofern er an die Bewegungen des Menschen denkt, Recht. Nur geht Daub darin fehl, daß er hinzufügt, die Verknüpfung „könne wohl bezeichnet werden als Identität der Seele und des Leibes“; denn bei aller Verknüpfung bleibt die Seele Seele, und der Leib Leib. Die Verknüpfung ist nicht im Stande, die Verschiedenheit beider zu tilgen. — Von dem zu Leipzig herausgeg. Werke des Dr. Richers: Natur und Geist, beschäfftigt sich der erste Theil mit den Grundprincipen der Materie, der zweite mit Magnetismus, Galvanismus und Electricität. Dem begabten Verf. sind Natur und Geist große Gegensätze. Und zwar mit Recht.

daß durch widerchristliches Leben überhaupt [1]) die Gesundheit allgemach untergraben werden kann. Die theologische Ethik ist bei ihrer christlichen Allseitigkeit weit entfernt, zu rügen, daß Christen behufs der Aufrechterhaltung der Gesundheit ihres Leibes Natürliches, was ihm nachtheilig werden kann, meiden, und auf der andern Seite Natürliches, welches dem Leibe zum Besten dient, in Anwendung bringen. Auch in Beziehung auf diesen Gegenstand trägt die Ethik dem herrlichen Worte Rechnung, welches von dem Apostel den korinthischen Gläubigen zugerufen ist: Alles ist euer, 1. Br. III., 21 f. Die Rüge würde desto verkehrter sein, als jenes Meiden und dieses in Anwendung Bringen von der gesunden Vernunft, welche in dem Leibe selbst Natur erkennt, empfohlen wird. Indeß dringt die Ethik gerade zum Besten der Anhänger Jesu darauf, daß dieselben behufs der Pflege ihrer leiblichen Gesundheit nicht bloß das Natürliche, was dem Leibe schädlich werden kann, sondern auch das Geistige, was von solcher Beschaffenheit ist, meiden [2]), desgleichen nicht bloß das Natürliche, was dem Leibe förderlich werden kann, sondern auch das Geistige, was von solcher Bestimmtheit ist, benutzen. Die Ethik braucht sich daran nicht zu kehren, daß diejenige Arzneiwissenschaft, welche nur Natürliches und nichts Geistiges in dem Menschen wahrnimmt, weil sie für die Offenbarungen des Geistigen, z. B. für das Denken und Wollen, keinen Sinn hat, jenes Daraufdringen der Ethik verhöhnt [3]). Die Verhöhnung beurkundet lediglich die ungeheure Einseitigkeit der Anschauung von dem Wesen des Menschen, welche dieser Arzneiwissenschaft zu Grunde liegt. Und die Ethik findet für den schlechten Hohn eine

---

[1]) Z. B. wenn das widerchristliche Leben in der Form der Unzucht auftritt. Wie denn der grobe Wollüstling bald die Beute des Grabes wird.

[2]) Mit Bezugnahme auf Röm. 13, 14 sagt Marheineke a. a. O., S. 320: „Des Leibes zu warten, doch so, daß nicht die sündliche Begierde erwache, lehrt der Apostel.“ Diese Deutung jener Stelle wäre richtig, falls darin stände: μὴ εἰς ἐπιθυμίαν τῆς ἁμαρτίας. Allein eben deshalb, weil dort nicht so geschrieben steht, ist sie falsch. Wie die Stelle jetzt lautet, muß sie folgendermaßen ausgelegt werden: vollziehet nicht (die) Fürsorge für den fleischlichen Leib dergestalt, daß ihr Begierden (z. B. nach sinnlicher Wollust in dem Leibe,) aufregt. Solche Fürsorge ist, als an Uebermaaß leidend, mit Sünde behaftet.

[3]) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß die obige Bemerkung nicht von sämmtlichen Erscheinungsformen der Arzneiwissenschaft gilt. Manche, welche für die Offenbarungen der geistigen Seite des menschlichen Wesens Sinn haben, setzen nicht nur eine natürliche Seite, sondern auch eine geistige in diesem Wesen, und zollen der Ethik Beifall, indem diese behufs der Gesundheitspflege des Leibes auch Mittel empfiehlt, welche nicht natürliche sind.

reichliche Entschädigung in dem Danke des ächten Christen, welcher dadurch, daß er die in ihrem gesammten Umfange aufgefaßte Lebensvorschrift der Ethik treu befolgt, seine leibliche Gesundheit, versteht sich unter dem Segen Gottes, an welchem nach einem schönen Sprüchworte Alles gelegen ist, zur blühenden macht.

Von der Liebe zu dem christlichen Selbste, wiefern dasselbe in der Außenwelt sich bewegt.

Vorbemerkung.

Der Satz, daß manches christliche Selbst sich aus der äußern Welt in die innere zurückzieht, indem es die äußere lediglich als einen Gegensatz zu dem Gottesreich, welches mit Christo nahe gekommen sei, ansieht, wird durch das Vorhandensein gewisser Mönche, deren Wohnungen Klostermauern sind, bestätigt[1]). Das

---

[1]) Ludw. Feuerbach a. a. O., S. 214: „Das Mönchsthum muß — geradezu aus dem Christenthum selbst abgeleitet werden": ein Machtspruch, hervorgegangen aus der undialektischen Verwechselung einer engherzigen Auffassung des Christenthums mit dem Christenthume als solchem. Das Mönchsthum ist geschichtlich aus jener engherzigen Auffassung, bei welcher die Meinung obwaltete, daß das Christsein in der menschlichen Gesellschaft eine Unmöglichkeit sei, hervorgegangen. Zwar behauptet Feuerbach: „es war eine nothwendige Folge von dem Glauben an den Himmel, welchen das Christenthum der Menschheit verhieß." Allein er übersieht, daß diejenigen, welche dem Mönchsthume sich hingegeben haben, bei allem Glauben an diesen Himmel hätten von dem Mönchsthume fern bleiben, die Lebensgemeinschaft mit andern Christen, sogar mit Nichtchristen, festhalten, und in dieser Gemeinschaft sich auf den völligen Eintritt in den Himmel des Christenthums recht gut vorbereiten können. Von der Wahrheit dieses Satzes zeugt das Beispiel des Apostels Paulus. Freilich macht Feuerbach den Zusatz: „wo das himmlische Leben eine Wahrheit, da ist das irdische Leben eine Lüge"; inzwischen wird das Falsche des Zusatzes aus dem Umstande deutlich, daß der ächte, frei evangelisch gesinnte Christ, welchem das himmlische Leben eine Wahrheit ist, auch das irdische zur Wahrheit, zu einem wahrhaft christlichen Leben zu gestalten sucht, indem durch dasselbe der Besitz des himmlischen bedingt ist. Feuerbach meint zwar: „wo Alles die Phantasie", (da ist) „die Wirklichkeit Nichts." Allein dem rechten Christen ist das himmlische Leben vielmehr Gegenstand des durchaus vernünftigen Glaubens, bei welchem die Wirklichkeit, d. h. das irdische Leben, für den Christen Wirklichkeit bleibt, so lange der Christ das gegenwärtige Dasein besitzt. Den vernünftigen Glauben mit der Phantasie zu verwechseln, ist Niemand berechtigt. Zwar sagt Feuerbach: „Wer ein ewiges himmlisches Leben

Sichzurückziehen des Selbstes aus der äußeren Welt in die innere ist inzwischen verkehrt, weil das Selbst die gottgeordnete Bestimmung hat, nicht bloß in der innern Welt, d. h. in dem eignen Wesen des Menschen, sondern auch in der äußern, die das Nichtich desselben bildet, nach Kräften wirksam zu sein. Die Wirklichkeit dieser Bestimmung erhellt aus der natürlichen Be-

---

glaubt, dem verliert dieses Leben seinen Werth. Oder vielmehr es hat schon seinen Werth verloren: der Glaube an das himmlische Leben ist eben der Glaube an die Nichtigkeit und Werthlosigkeit dieses Lebens." Doch auch dieses Gerede ist rücksichtlich des wahren Glaubens, wie er von dem Evangelio verkündet wird, unrichtig. Wer nach Anleitung des Evangelii ein ewiges, himmlisches Leben glaubt, der glaubt zugleich einmal, daß das irdische Leben eine Wirklichkeit sei; denn im irdischen glaubt er an das ewige, himmlische; zum Andern, daß das irdische einen gewissen Werth habe; denn es bildet die Vorbereitung für das ewige, himmlische. Wenn Feuerbach die Wahrheit dieses unsers Satzes verkennt: so ist das die Schuld nicht des in Rede stehenden Glaubens, sondern der Feuerbach'schen, falschen Auffassung von dem Wesen des Glaubens. Feuerbach fährt nun so fort: „das Jenseits kann ich mir nicht vorstellen, ohne mich nach ihm zu sehnen." Ja wohl! Aber Feuerbach läßt außer Acht, daß dieses Sehnen, welches eine Folge von jener Vorstellung ist, ein vernünftiges, besonnenes sein kann und sein soll, d. h. ein solches Sehnen, bei welchem ich nicht „mit einem Blicke des Mitleids oder der Verachtung auf dieses erbärmliche Leben", (d. h. auf das irdische,) „herabschaue", vielmehr mit einem Blicke der Theilnahme und der Achtung auf das irdische Leben, als auf eine Stätte liebevoller Wirksamkeit namentlich für das Heil der Nebenmenschen! hinschaue, und zuletzt das gottgeordnete Bleiben in diesem Leben dem Genusse des Jenseits aus christlicher Menschenliebe vorziehe, Phlpp. I., 23. Endlich äußert Feuerbach: „das himmlische Leben kann kein Gegenstand, kein Gesetz des Glaubens sein, ohne ein Gesetz der Moral zu sein: es muß meine Handlungen bestimmen, — wenn anders mein Leben mit meinem Glauben übereinstimmen soll: ich darf mich nicht hängen an die vergänglichen Dinge dieser Erde, — aber ich mag auch nicht, denn was sind alle Dinge hienieden gegen die Herrlichkeit des himmlischen Lebens?" Inzwischen übersieht Feuerbach bei dieser manches Wahre enthaltenden Aeußerung verkehrter Weise, daß der Christ bei dem Glauben an das himmlische Leben die vergänglichen Dinge dieser Erde als Ausprägungen seines Christenglaubens, z. B. zu Allmosen für die leidende Menschheit, gebrauchen darf und gebrauchen mag, indem er durch solchen Gebrauch ethischer, d. h. für die Herrlichkeit des himmlischen Lebens geeigneter, wird. Dasselbe Evangelium, welches den Glauben an das himmlische Leben predigt, empfiehlt z. B. seinen reichen Bekennern einen solchen Gebrauch der vergänglichen Dinge dieser Erde, 1. Timoth. VI., 17—19, ohne darauf zu dringen, daß diese Bekenner dem Mönchsleben sich widmen.

fähigung des Selbstes zu beiden Formen der Wirksamkeit. Jenes Sichzurückziehen des Selbstes wird aber auch nicht in dem Geiste Jesu vollzogen, der keineswegs bloß in der innern Welt des eignen, menschlichen Wesens, sondern auch in der äußern sich bewegt hat. In seiner Lebensentwickelung wechseln einsames Herzensgebet und Vortrag des Evangelii vor dem Volke. Ja nicht einmal die Ansicht, daß die äußere Welt lediglich der Gegensatz zu dem Gottesreiche sei, ist richtig. Viele Bestandtheile dieser Welt, z. B. die guten Engel, sind ebenso, wie der lebendige Christ, Genossen des Gottesreiches, sie wirken, dafern die Geistesgemeinschaft mit diesen Bestandtheilen von dem Christen festgehalten wird, in ethischer und religiöser Hinsicht heilsam auf ihn ein, Koloss. I., 20; Hbr. XII., 22 ff.; I., 14. Und wenngleich andere Bestandtheile der Außenwelt den Gegensatz gegen das Reich Gottes bilden: so liegt doch in dieser Thatsache für das Selbst des Christen keine Befugniß, sich aus der Außenwelt in seine innere Welt zurückzuziehen. Vielmehr soll es, um diese Bestandtheile für jenes Reich zu gewinnen, in die Außenwelt hineintreten und in ihr eine gottgeweihete Wirksamkeit entwickeln. Diese Beziehung des Selbstes zur Außenwelt ist um so unverfänglicher, als dieselbe keineswegs alle Beziehung des Selbstes zu der innern Welt zu verneinen braucht, vielmehr, wie das Beispiel Jesu beurkundet, sich mit der Beziehung des Selbstes zu der innern Welt des eignen Wesens wohl vertragen kann.

Die christliche Liebe zu dem Selbste, wiefern dasselbe in der Außenwelt sich bewegt, kommt darin zur Erscheinung, daß der Christ gerade diejenige Weise der Thätigkeit, zu welcher das Selbst durch göttliche Anordnung geeignet ist, und welche wir mit Kurzem den Beruf des Selbstes nennen können, entwickelt. Wer diesem Geschäffte sich entzieht, darf nicht behaupten, daß er sein Selbst, dessen Bestimmung bei solcher Verneinung nicht zu Rechte kommt, liebe. Was den Beruf, der bei der christlichen Selbstliebe vollzogen wird, betrifft, so lassen sich Voraussetzung, Ausfüllung, Hülfsmittel und Zwecke des Berufs von einander unterscheiden. Machten wir den Unterschied nicht: so würde es nicht möglich sein, den Beruf mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zu besprechen.

Die Voraussetzung.

Wenn der Beruf ein Standpunkt ist, auf welchem der Mensch mit seiner geordneten Thätigkeit sich bewegt: so läßt es sich leicht erklären, daß für den Ausdruck: Beruf auch wohl der Ausdruck: Stand gebraucht wird. Dieser Gebrauch wäre bloß in dem Fall unerklärlich, daß der Beruf nicht ein solcher Standpunkt wäre.

Es ist nun für den Menschen nach der Meinung Fichte's „Pflicht, seinen Stand zu wählen, nicht nach Neigung, sondern nach bester Ueberzeugung, daß nach dem Maaße seiner Kräfte, seiner Bildung, der äußern Bedingungen, die in unserer Gewalt stehen, man gerade für ihn am besten passe." Wir können mit dieser Meinung von dem ächt menschlichen Gesichtspunkte psychologischer Gerechtigkeit aus nicht ganz einverstanden sein. Allerdings ist es Pflicht, seinen Stand nicht nach einer unweisen Neigung, d. i. nach einer solchen zu wählen, deren Beziehungspunkt ein Stand ist, dessen Ausfüllung für den Menschen bei dem Mangel an den inneren Bedingungen, z. B. an Kräften, an Bildung, oder an den äußern Bedingungen eine Unmöglichkeit ist. Die Wahl eines Standes, nach unweiser Neigung vollzogen, findet ihre gottgeordnete Strafe darin, daß der Mensch den Stand, welchen er wirklich gewählt hat, aus Mangel an den genannten Bedingungen nicht ausfüllt, demjenigen Gemeinwesen, in welchem der fragliche Stand gewählt wird, zur Last wird und in Betreff seiner Wahl Gewissensbisse empfindet. Dagegen müssen wir im Widerspruche mit Fichte erklären, es sei Pflicht, seinen Stand nach weiser Neigung zu wählen, d. h. nach einer solchen, deren Beziehungspunkt ein Stand ist, für dessen Ausfüllung dem Menschen die inneren und äußeren Bedingungen von vornherein gegeben sind [1]. Wird die Wahl nicht nach einer solchen Neigung vollzogen, wird vielmehr dem Menschen von anderen, z. B. Aeltern, ein Stand, für welchen es dem Menschen an der in Rede stehenden Neigung gebricht, aufgedrungen: so ist das eine schwere Verletzung der persönlichen Freiheit des Menschen, und dieser wird sich in dem Stande, welcher für ihn das Gepräge eines äußeren Verhängnisses hat, schwerlich wohl fühlen. Daß er nach weiser Neigung seinen Stand wählt, ist in der That desto unbedenklicher, als die Wahl sich wohl verträgt mit der Wahl „nach bester Ueberzeugung", daß „nach dem Maaße seiner Kräfte, seiner

---

[1]) Daß der Himmel „das wahre Ziel des Christen" ist, wie Fr. Feuerbach, Relig. der Zuk., Hft. II., S. 41 behauptet, muß von uns zugestanden werden. War der Himmel das wahre Ziel für Christum selbst, Luc. XXIV., 51 und 26, wie sollte er nicht dieses Ziel für die Anhängerschaft Christi sein? Allein dieses Ziel kann von dem Anhänger Christi angestrebt werden in jedem Stande, falls derselbe ethisch ist, also mit dem christlichen Leben sich verträgt. Und von einem solchen Stande ist überhaupt in der Abhandlung des Lehrstückes von dem Berufe die Rede. In einem Stande, der sündhaft, folglich mit dem christlichen Leben unverträglich ist, z. B. in dem Stande einer Wirthschaft mit feilen Dirnen, durch welche die Fleischeslust männlicher Personen zur Schande sogenannter christlicher Staaten befriedigt wird, kann des Christen wahres Ziel, der Himmel, nicht angestrebt werden.

Bildung, der äußeren Bedingungen", die in der Gewalt des Menschen stehen, er gerade für den Stand der Wahl „am besten passe." Es kommt uns, indem wir behaupten, daß es Pflicht sei, einen Stand nach solcher Neigung zu wählen, nicht in den Sinn, die Wahl nach dieser besten Ueberzeugung als eine pflichtwidrige zu setzen [1]). Nun fügt zwar Fichte seiner in Rede stehen-

---

[1]) Was den Stand des Schauspielers anlangt, so meint Rothe a. a. O., III., 1, 297: „daß aus der Ausübung der Schauspielkunst ein eigner Lebensberuf gemacht wird, das ist's, was für die Sittlichkeit so nachtheilig wird." Wir können die Meinung, bei welcher wir an Schleiermacher's chr. Sitte, S. 687 erinnert werden, nicht unbedingt theilen. Setzen wir den Fall, daß Jemand, der aus der Ausübung der Schauspielkunst einen eignen Lebensberuf macht, bei der Darstellung fremder, selbst böser Persönlichkeiten, wie eines Franz Moor, seine Persönlichkeit als solche bewahrt, von Flecken, die ihr in ethischer Hinsicht anhaften, zu befreien und sie den ethischen Bestimmungen des Evangelii immer mehr gemäß zu gestalten sich bemüht: so kann jenes Machen in der That der Sittlichkeit, (wiefern dieselbe in dem höheren, d. h. nicht gewöhnlichen Sinne genommen wird,) nicht nachtheilig werden. Zwar bemerkt Rothe: „Ein solcher Beruf kann der Sittlichkeit des Individuums durchaus nicht auf ausreichende Weise diejenige objective Haltung gewähren, deren sie zu ihrer Gesundheit bedarf"; allein das kann ein solcher Beruf allerdings in dem (freilich nicht allzuhäufigen) Falle, daß er von dem mit entschiedener Willenskraft ausgestatteten „Individuum" unter Mitwirkung des heiligen Gottesgeistes vollzogen wird auf eine Weise, bei welcher das „Individuum" über das bloße Prunken mit der Tugend fremder Persönlichkeiten hinaus ist, und, indem es dieselbe darstellt, eigne Tugend anstrebt. Freilich führt Rothe für seine Bemerkung den Grund an, daß „in ihm" (d. h. wohl: jenem Berufe) „die Ausübung der dramatischen Kunst so gut wie unvermeidlich den epideiktischen Charakter annimmt." Doch der Grund ist gebrechlich. Daß jene Ausübung diesen Charakter annimmt, läßt sich vermöge der auch dem dramatischen Künstler als Menschen angebornen Willensfreiheit, in welcher der heilige Geist für sein Mitwirken den Anschließungspunkt finden kann und will, recht gut vermeiden. Hätte Rothe der Willensfreiheit mehr Rechnung getragen: so würde er nicht auf die übertriebene Behauptung gekommen sein, daß in dem fraglichen Berufe die Ausübung der dramatischen Kunst so gut wie unvermeidlich den epideiktischen Charakter annehme. Nimmt sie wirklich darin diesen Charakter an, was leider! bei vielen Künstlern der Fall sein dürfte: so ist die Schuld nicht dem eigentlichen Berufe, sondern dem dramatischen Künstler zuzuschreiben. Rothe genügt nicht, indem er nur so viel in Beziehung auf die dramatische Kunst zugesteht: „Als ein bloßes Nebengeschäft von Solchen ausgeübt, die einen andern Beruf von unbezweifelt sittlichem Vollgewicht als ihren Hauptberuf ausfüllen, würde sie (und ebenso auch die Pantomimik) mit unzweideutiger sittlicher Würde auftreten." — Nach Rothe's Ansicht

den Meinung die Aeußerung bei: „Nicht die Befriedigung der Neigung ist die Absicht unsers Lebens, sondern die Beförderung

---

muß nun „dahin — eben auch bestimmt gearbeitet werden, daß die öffentliche Ausübung der dramatischen Darstellung wieder (denn in der antiken Welt" sei es „zum Theil schon so gewesen,) in die Hände der übrigen Stände übergehe als Nebenbeschäftigung." Wir dagegen halten dieses Dahinarbeiten für unnöthig, weil die dramatische Kunst, wenn sie (ebenso wie die Pantomimik,) in der oben angedeuteten, ethischen Weise von den Künstlern „als ein Beruf" ernstlich betrieben wird, „mit unzweideutiger sittlicher Würde" aufzutreten vermag. Und diese Würde ist in dem Falle um so größer, daß die Künstler bei solcher Betreibung sich bemühen, ihren Zuschauern, ohne daß diese sich bei dem Zuschauen übermäßig anstrengen, zur Erkenntniß des Ethischen und zur Vermeidung seines Gegentheils durch Aufführung von Lustspielen, bei welchen alles Schlüpfrige vermieden wird, vornämlich aber von ernsten Schauspielen und Trauerspielen zu verhelfen. Dazu kommt ein anderer Punkt. Zu geschweigen, daß nicht alle „übrigen Stände", z. B. nicht der Stand der Diener am göttlichen Worte, seiner Beschaffenheit nach geeignet ist, die öffentliche Ausübung der dramatischen Kunst „als Nebenbeschäftigung" in seine Hände zu nehmen: so dürfte, wenn diese Ausübung als „Nebenbeschäftigung" in die Hände der übrigen Stände, z. B. des von Rothe genannten Kavalierstandes übergeht, die dramatische Kunst bei Weitem nicht in dem Grade gefördert werden, als in dem Falle, daß ihre Ausübung „als ein besonderer Beruf" von geeigneten Persönlichkeiten „betrieben" wird.

Noch mehr, als über das bisher von Rothe Gesagte, erstaunt man darüber, daß er S. 298 behauptet: „Zu den sittlich vorzugsweise schwierigen Berufen gehört auch der klerikalische, besonders bei dem gegenwärtigen Stande der Kirche." Denn der „klerikalische" gehört, weil er seinem Wesen nach auch eine ethische Seite besitzt, und sich auch in dem Gebiete des Ethischen fort und fort bewegt, zu den sittlich (d. h. ethisch) vorzugsweise leichten Berufen. Nun äußert zwar Rothe mit Beziehung auf den klerikalischen, es sei „die wahre Tugend für den Kleriker deßhalb so schwierig, weil er — einen lediglich religiösen" Beruf habe. Doch das Unrichtige der Meinung, daß der Kleriker (unter welchem wir hier den Geistlichen verstehen,) einen lediglich religiösen Beruf habe, bei welchem, wie Rothe nachher sagt, „sein ganzes Thun und Lassen sich unmittelbar auf die Frömmigkeit bezieht", läßt sich leicht nachweisen. Die kirchliche Gemeinschaft, als deren „Vertreter, d. h. Darsteller und Werkzeuge" die Kleriker von Rothe a. a. O., Bd. II., S. 91 mit Recht gefaßt werden, ist nicht, wie Rothe ebendaselbst mit Unrecht sagt, „die rein und lediglich fromme Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher"; sondern ein religiöses und ethisches Gemeinwesen christlicher Färbung. Wäre die Kirche nicht ein solches Gemeinwesen: so würde sie ihrem Begriffe nach eine einseitige Genossenschaft sein, und ein Leib, unangemessen seinem Haupte

des Vernunftzwecks." Indeß schließt dieß, daß als Absicht unsers Lebens die Beförderung des Vernunftzweckes, d. h. des in Ausprägung der (gesunden) Vernunft bestehenden Zweckes, bestimmt wird, keineswegs aus, daß als die Absicht unsers Lebens auch die Befriedigung einer weisen Neigung bestimmt wird; eine weise Neigung ist wahrhaft vernünftig. Fichte selbst antwortet auf die von ihm angeführte, fremde Bemerkung, nach welcher „die wenigsten Menschen — sich ihren Stand selbst" wählen, sondern der Stand ihnen gewählt wird „durch ihre Eltern, durch die Umstände u. s. f." —: „daß dies nicht so seyn sollte und daß jeder, der dies einsieht, dahin zu arbeiten hat, daß es wo möglich anders werde." Fichte tritt inzwischen solchem Anderswerden leider! entgegen, wenn er es für Pflicht erklärt, seinen Stand „nicht nach Neigung", folglich auch nicht nach weiser Neigung zu wählen. Vgl. hier sein Syst. der Sittenl., S. 365.

Wenn wir indeß in dem Obigen darauf im Interesse der menschlichen Freiheit gedrungen haben, daß die Wahl nach einer solchen Neigung vollzogen werde: so wollen wir keineswegs ein gewisses Mitwirken namentlich der Aeltern bei der Wahl, als Voraussetzung des Standes oder beziehungsweise: Berufes ausschließen. Die Aeltern, welche, den Entwickelungsgang ihrer Kinder sorgfältig beobachtend, die denselben vielleicht unbewußte Neigung zu einem Stande bei von selbst sich darbietenden Gelegenheiten erkannt haben, sollen vermöge ihrer Liebe zu den Kindern darauf hinwirken, daß sie, falls die Neigung das Gepräge der Weisheit hat, nach derselben mit Freiheit wählen. Es ist nicht nothwendig, daß bei solchem Wirken der Aeltern, welches in Belehrung, Rath u. s. f. bestehen kann, die Freiheit der Kinder in der Wahl zu kurz kommt. Und die Kinder werden sich ein derartiges Mitwirken der Aeltern bei der Wahl um so mehr gefallen lassen, wenn jene aus der ihnen von den Aeltern be-

---

Christus, der die unbedingt fromme und heilige, menschliche Persönlichkeit ist. Wenn aber die kirchliche Gemeinschaft ein religiös-ethisches Gemeinwesen der genannten Art ist: so muß der Kleriker als Vertreter desselben einen religiös-ethischen Beruf in der kirchlichen Gemeinschaft haben, bei welchem sein Thun und Lassen sich auf die Frömmigkeit und das ethische Leben bezieht. Wie auch ethische Bestimmtheiten bei dem Bischofe in Tit. I., 7, 8, vgl. 1. Timoth. III., 2 ff., in Anspruch genommen werden. Hat nun der Kleriker einen religiös-ethischen Beruf: wie leicht muß da für ihn die wahre Tugend sein! Setzen wir auch den Fall, daß die Frömmigkeit „in ihrer frischen Lebendigkeit in ihm ermatte", wie Rothe sagt: so ist er dennoch nicht „verloren", er ist noch nicht „auf dem graden Wege dazu, ein Heuchler zu werden", dafern die Tugend ihre frische Lebendigkeit in ihm behält. Die Tugend schützt den Kleriker vor solchem Unheil.

wiesenen Liebe die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die Aeltern bei solchem Mitwirken lediglich das Beste der Kinder im Auge haben. Ferner ist es Aufgabe liebender Aeltern, die Kinder durch fortgesetzte Erziehung, welche den fortgesetzten Unterricht zu ihrem Bestandtheile hat, immer geeigneter zu machen für den Stand, den die Kinder unter Mitwirkung der Aeltern sich gewählt haben. Wenn die Kinder in dem eitlen Wahne, daß ihr Geeignetsein für den betreffenden Stand keines Zuwachses bedürfe, ihre Aeltern an der Lösung dieser Aufgabe hindern: so versündigen sie sich nicht nur an den Aeltern, sondern auch an ihren eignen Persönlichkeiten, sie zeigen einen beklagenswerthen Mangel nicht allein an der schönen „pietas erga parentes“, sondern auch an der gottwohlgefälligen Selbstliebe. Je mehr dagegen die Kinder im Gehorsam gegen die Aeltern und in gottwohlgefälliger Selbstliebe die Aeltern ihre Aufgabe lösen lassen, desto geeigneter werden die Kinder für die Ausfüllung ihres zukünftigen Standes, desto eher dürfen sie sich den Segen der Liebe Gottes bei der Ausfüllung versprechen.

Ausfüllung.

Es ist möglich, daß der Christ dem erwählten Berufe zu wenig und zu viel obliegt. Die Möglichkeit ist in der angebornen Freiheit begründet. Wer seinem Berufe zu wenig obliegt, handelt, im Fall er das volle Maaß von Begabung zur rechten Ausfüllung des Berufes besitzt, in seiner Trägheit naturwidrig, und trägt der wichtigen Pflicht christlicher Menschenwürde nicht in gehörigem Maaße Rechnung. Doch das Unkluge jenes zu wenig ergibt sich nicht bloß hieraus, sondern auch aus dem Umstande, daß der Christ, falls er seinem Berufe zu wenig obliegt, sich ein geringes Einkommen verschafft, bei welchem er, wenn er nicht sonst im Besitze irdischer Güter ist, nicht im Stande ist, sein Leben und das der Seinigen in erforderlicher Weise zu fristen. Der Krebsschaden mancher staatlicher Gemeinwesen der Gegenwart, der Proletariat, wird ferner zum Theil daraus begreiflich, daß es Christen gibt, die in ihrem Berufe zu wenig thätig sind, deren Erwerb mithin sehr spärlich ist und nicht geeignet, der Noth, in welcher der Proletariat sich befindet, abzuhelfen [1]). Wie nun dieß, daß der Christ seinem Berufe zu wenig obliegt, vom Uebel ist, so auch dieß, wenn er demselben zuviel obliegt. Zu geschweigen, daß dadurch die Thätigkeit leicht eine

---

[1]) Mit dem Gesagten soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß der Proletariat auch darum gewaltig um sich greift, weil manche Staaten verarmten Staatsangehörigen nicht ein ausreichendes Allmosen gewähren.

bloß mechanische, also nicht sattsam belohnende wird [1]): so reibt, wer in solcher Weise dem Berufe sich hingibt, die ihm von Gott zu Theil gewordenen Kräfte früher auf, als es nach dem wohlwollenden Rathschlusse Gottes geschehen sollte, und entzieht sich die schöne Möglichkeit, im Diesseits durch eine längere und dabei treue Erfüllung des Berufs seinen Gott dergestalt zu verherrlichen, daß zugleich das sinnliche und das übersinnliche Wohlsein sowohl des Gemeinschaftkreises, in welchem der Beruf vollzogen wird, als auch der eignen Persönlichkeit des Christen gefördert wird [2]). Ja wenn der Christ in seinem Berufe ein größeres Maaß von Arbeit, als erforderlich ist, deshalb an den Tag legt, weil er lediglich für sich einen größeren, umfangsreicheren, irdischen Besitz anstrebt: so wird dieses Maaß von Arbeit als Mittel zur Befriedigung einer Selbstsucht, die ohne Liebe zu den Nebenmenschen und Gotte völlig entfremdet ist, um so verdammlicher. Nur derjenige vollzieht seinen Beruf in gebührender Weise, der demselben weder zu wenig, noch zu viel sich widmet, d. h. der die richtige Mitte in seiner Berufsthätigkeit entschieden festhält. Wie diese Berufsvollziehung von christlicher Gesinnungstüchtigkeit zeugt: so ist sie wahrhaft tugendhaft. Indem diese Berufsvollziehung in Uebereinstimmung mit dem im Evangelio verkündigten Gesetze des ethischen Lebens ist, erweist sie sich als die wahrhaft gute. Wie nothwendig die wahrhaft gute Vollziehung des Berufes sei, wird um so einleuchtender, wenn man erwägt, daß der Christ durch sie nicht bloß dem Gemeinschaftskreise, in welchem die Vollziehung stattfindet, für jede bei derselben von diesem Kreise ausgegangene Erleichterung, sondern auch, ja vornämlich dem Gotte sich erkenntlich beweisen kann, welcher den Christen von

---

[1]) Schleiermacher, chr. Sitte, Beil. A., S. 97 nicht übel: „Die bildende Thätigkeit mit zunehmendem Uebergewichte der Naturbildung ist Mechanismus.“ Und Schleiermacher fügt zur Erklärung passend hinzu: „Je weniger — Talentbildung dabei mit im Spiele ist, um desto mehr muß alles nach einer bestimmten Regel erfolgen.“ Vgl. noch die schätzbaren Bemerkungen chr. Sitte, S. 465.

[2]) Fr. Feuerbach, Rel. d. Zuk., Hft. II., S. 27 behauptet, „bekanntlich habe der Christ nichts mehr zu fliehen, — als das Gefühl irdischen Glückes und Wohlseins, wodurch sein Verlangen nach dem Jenseits nur geschwächt werden könne.“ Indeß kann durch dieses Gefühl, falls dasselbe vernünftig, d. h. mit dem Bewußtsein verknüpft ist, irdisches Glück und Wohlsein sei für den an sich überirdischen, ganzen Menschengeist nicht vollgenügend, das Verlangen des Christen nach dem Jenseits, als der Stätte vollkommenen Heiles! nicht geschwächt, wohl aber gestärkt werden. Mithin braucht der Christ gar nicht das Gefühl irdischen Glückes und Wohlseins, dafern dieses Gefühl das Gepräge der Vernunft hat, zu fliehen.

vornherein mit den inneren und äußeren Bedingungen gesegneter Berufserfüllung ausgerüstet hat. Dazu aber, daß er in der Erfüllung treu verharrt, kann ihn das herrliche Musterbild des Menschensohnes, welchem die Vollziehung seines gottgeordneten Berufes die rechte Speise war, anfeuern. Und blicken wir auf die Gedankenwelt des Christen, so vermag insonderheit der Gedanke, daß der Tod das irdische Leben, d. h. die Unterlage des Berufs, bald zu beenden[1]) und die weitere Erfüllung desselben unmöglich zu machen im Stande ist, — den Christen zu desto treuerer Erfüllung in demjenigen Lebenstheile, welcher ihm noch durch die Gnade Gottes zur Benutzung vergönnt ist, zu veranlassen. Es kann der Tod, dafern die rechte Empfänglichkeit für sein Wirken dem Menschen einwohnt, sich als einen vortrefflichen Lehrer ächt christlichen Lebens demselben erweisen.

Nun ist zwar der Mensch, und in einem gewissen Grade auch noch der für das Christenthum gewonnene, obgleich nicht durch dasselbe ganz geheiligte, ein Wesen, welches je nach den Umständen bald eine Beute des Trotzes, bald ein Raub der Verzagtheit wird. Daher kann er, wenn treue Berufsvollziehung durch die Gestaltung der Verhältnisse schwer wird, auf den feigen Wahn gerathen, treue Erfüllung des einmal gewählten Berufes sei unmöglich, und sich durch den Wahn zu einem plötzlichen und trotzigen Vertauschen dieses Berufes mit einem anderen bewegen lassen. Ein solcher Wahn verträgt sich indeß nicht mit der christlichen Menschenwürde, welche sich auch in wahrer Erkenntniß nicht bloß Gottes, sondern auch der Welt, und in einer Tapferkeit des Sinnes, deren Ausgangspunkt diese Erkenntniß ist, zu Tage legt. Und daß der Christ gar durch den Wahn sich zu dem angedeuteten Umtausche bewegen läßt, zeugt nicht von derjenigen Selbständigkeit und Beharrlichkeit, die den Gesichtszug

---

[1]) Marheineke a. a. O., S. 324: „wenn — auch in Bezug auf Leben und Gesundheit Alles bestens besorgt, die Pflicht erfüllt ist, es erfolgt doch zuletzt die große Katastrophe, wo Alles zu Ende ist." Und da dieser Gottesgelehrte S. 325 sagt: „Des Thuns und Leidens Ende — ist der Tod": so muß er unter dem „Alles", welches bei der in Rede stehenden „Katastrophe" zu Ende ist, das Thun und Leiden überhaupt verstehen. Wer indeß über den logischen Pantheismus, dem Marheineke zugethan ist, mit Hülfe des Evangelii und der gesunden Vernunft hinaus, d. h. von dem vernünftigen Gottesglauben durchdrungen, wer ferner von der selbstbewußten Fortdauer des Menschen, deren Wirklichkeit auf dem Standpunkte nicht des Pantheismus, wohl aber dieses Gottesglaubens einleuchtend wird, überzeugt ist, wird behaupten, daß mit der fraglichen „Katastrophe" zwar das irdische Thun und Leiden zu Ende sei, ein überirdisches Thun dagegen und Leiden (das letztere wenigstens bei den Unfrommen!) seinen Anfang nehme.

evangelischer Lebensweisheit an sich trägt. Der Christ soll vielmehr seine Ehre darin suchen, daß er, statt jenem feigen Wahne und seinem Einflusse sich hinzugeben, sich bemüht, über Verhältnisse, durch welche die treue Erfüllung seines Berufes schwierig wird, Herr zu werden und demselben mit Beharrlichkeit obzuliegen. Nur in dieser Weise wird er ein ächter Nachfolger seines Meisters [1]), und förderlich für das Ganze, von welchem der Beruf, wie Hegel sehr richtig bemerkt, ein „nothwendiges Glied" ist, obgleich der Beruf „eine einzelne beschränkte Sphäre" [2]). Die Lebensentwickelung des Christen aber wird dann ein herzerhebendes Schauspiel, welches bei seinem ethischen Ernste zwar kein eigentliches Lustspiel, aber auch kein eigentliches Trauerspiel ist [3]). — Setzen wir dagegen den Fall, daß auch nur die annäherungsweise Erfüllung des einmal gewählten Berufs, obgleich der Anhänger Jesu mit Selbstvergessenheit demselben sich unterordnet, über die Kraft des Christen selbst dann hinausliegt, wenn er von Seiten des Gemeinschaftskreises, worin er sich bewegt, alle mögliche Gunst und Freundlichkeit erfährt! Nun so wird die theologische Ethik, durchdrungen von dem christlichen Geiste der Besonnenheit und Menschenliebe, den Rath ertheilen, einen andern Beruf, für welchen in dem Jünger Jesu die Befähigung vorhanden ist, und dessen Vollziehung durch äußere Verhältnisse begünstigt wird, zu ergreifen. Ergreift der Christ den andern nicht: so bleibt die Begabung, womit er von Gott für denselben ausgestattet ist, brache liegen, und es wird dem Christen eine schöne Gelegenheit entzogen, für das Wohlsein des Gemeinwesens, welchem er angehört, dergestalt thätig zu sein, daß Gott pflichtgemäß geehrt wird. Freilich ist es denkbar, daß der Staat, dessen Genosse der Christ ist, demselben verbietet, denjenigen Beruf, welchen er einmal sich gewählt hat, und für dessen gehörige Er-

---

[1]) Wenn Christus seinen erhabenen Beruf, Prophet und Hoherpriester seiner Menschheit zu sein, nicht trotz aller sich ihm entgegen thürmenden Schwierigkeiten redlich vollzogen hätte: so würde Christus nicht geworden sein, was er dermalen ist und bis an das Ende der Tage bleiben wird, das Haupt der Kirche, welche er sich durch redliche Erfüllung seines Berufes zum Eigenthum erworben, Kol. I., 18; vgl. Phlpp. II., 6 ff.

[2]) Philos. Propädeutik, Wke., Bd. XVIII., S. 65.

[3]) Wenn von Hor. Walpole, dessen Lettres addressed to the Countess of Ossory, from the year 1769 to 1797 in zwei Bänden zu London 1848 zum zweiten Male aufgelegt sind, geäußert ist, „diese Welt sei für alle Denkenden eine Komödie und für alle Fühlenden eine Tragödie": so ist die Aeußerung nicht schlechthin richtig. Die Welt ist z. B. insoweit, als sie den Gegensatz gegen das Reich Gottes bildet, für alle (christlichen) Denker ein Trauerspiel.

füllung er nicht geeignet ist, mit einem andern, zu dessen Vollziehung innere und äußere Bedingungen gegeben sind, zu vertauschen. Allein ein solches Verbot würde nicht beurkunden, daß dieser Staat ein vollendetes, rechtliches Gemeinwesen sei, welches seinen Angehörigen das zufließen läßt, worauf sie als gottähnliche Persönlichkeiten Anspruch haben [1]). Dagegen beurkundet das Verbot, es sei der Staat beseelt von einem die persönliche Freiheit der Staatsangehörigen schwer verletzenden Kastengeiste. Jenes ist um so unstatthafter, wenn der Anhänger Jesu keineswegs in leichtfertiger, übereilter und revolutionärer Weise die in Rede stehende Vertauschung vorzunehmen beabsichtigt, der Weisheit eingedenk, welche ihm für seinen Wandel nach Außen hin von dem Evangelio vorgeschrieben wird, Kol. IV., 5. Wird es ihm nun durch Umstände unmöglich gemacht, behufs der Vertauschung seines Berufes mit einem andern aus dem Staate sich in einen solchen Staat zu begeben, welcher, indem er dem Begriff einer geordneten Rechtsgemeinschaft entspricht, das fragliche Verbot nicht ausspricht: so wird er, je mehr er ein wahrer Christ ist, desto mehr seinen Gott in dem Namen Jesu anflehen, daß Gott Kraft verleihen möge, die schwere Last eines Berufes, für dessen Erfüllung es dem Christen an den nöthigen Bedingungen fehlt, zu tragen. Und der Gott, welcher sich in dem Sohne als die Liebe zu seiner Menschheit dargestellt hat, wird es dem Flehenden an jener Kraft wahrlich nicht fehlen lassen. Seneca ruft zwar demjenigen, welchen er mit den Worten angeredet hat: „In aliquod vitae genus vitae difficile incidisti et tibi ignoranti vel publica fortuna vel privata laqueum impegit, quem nec solvere possis, nec abrumpere“, insonderheit zu: „Cogita, compeditos primo aegre ferre — impedimenta crurum, deinde,

---

[1]) Natürlich gilt dieses insonderheit von demjenigen Staate, in welchem der Rechtsbegriff, indem er das beseelende Princip bildet, durch das Christenthum vollendet ist. Wenn Ludw. Feuerbach, Wesen des Christenth., S. 200 behauptet: „dem Christenthum war das Individuum Gegenstand einer unmittelbaren Vorsehung, d. h. ein unmittelbarer Gegenstand des göttlichen Wesens“: so finden wir die Behauptung richtig; müssen indeß zur Steuer der Wahrheit hinzufügen, daß es dem Christenthum, indem ihm das „Individuum“ Gegenstand einer unmittelbaren Vorsehung war, nicht beigekommen ist, zu leugnen, daß dasselbe auch der Gegenstand einer mittelbaren Vorsehung, d. h. einer solchen sei, welche „vermittelst der Gattung, des Gesetzes, der Weltordnung“, (um Ausdrücke Feuerbach's zu gebrauchen,) ja auch vermittelst des gottgeordneten Staates für das „Individuum“ sorgt. Wenn Feuerbach sagt: „die Christen ließen die Vermittelung“ (die nämlich von den Heiden gesetzt ist,) „fallen“: so ist solche Rede in Betreff aller Christen nicht sattsam begründet.

ubi non indignari illa, sed pati proposuerunt, necessitas fortiter ferre docet, consuetudo facile. Invenies in quolibet genere vitae oblectamenta" caet. Und das stoische Lebensphilosophem, welches von Seneca empfohlen wird, kann wohl den erzielten, günstigen Eindruck auf Menschen machen, welche für das Philosophem Empfänglichkeit besitzen. Christen dagegen, die als solche weit mehr haben, als diese Empfänglichkeit, d. h. deren Leben mit Christo in Gott verborgen ist, Kol. III., 3, beruhigen sich, wenn sie in den schwierigen Beruf, von welchem Seneca spricht[1]), hineingerathen sind, bei der Wahrheit, daß denjenigen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten gereichen, Röm. VIII., 28. Es gibt keinen noch so drückenden Beruf im Staate, den Gott liebende Christen nicht dergestalt benutzen könnten, daß er wenigstens zur ethischen und religiösen Förderung ihres innern Menschen, namentlich zur Steigerung der Geduld und Gottergebenheit, gereicht.

Hülfsmittel.

Treue Erfüllung eines Berufes, für welchen das Mitglied der Kirche befähigt ist, hat nicht zur nothwendigen Voraussetzung, daß der Christ den ganzen Tag und die ganze Nacht demselben obliegt. Vielmehr dürften durch ein solches dem Berufe Obliegen der innere, wie der äußere Mensch des Christen so angegriffen und geschwächt werden, daß es für sie zur Unmöglichkeit wird, den Beruf treu, d. h. so, daß er nicht nachlässiger Weise verabsäumt wird, zu erfüllen. Treue Erfüllung ist eher dadurch bedingt, daß der Bekenner des Herrn den erforderlichen Zeittheil des Daseins dem Berufe widmet, und, falls er dabei ermattet ist, sich in einem anderen, natürlich kürzeren Zeittheile durch den Genuß eines an sich sündlosen, also mit der christlichen Idee wohl vereinbaren Vergnügens zu neuer Anstrengung in der Hingabe an den Beruf erkräftigt. Freilich begreift Rothe „nicht, wie man überhaupt dem Vergnügen nachgehn könne"[2]). In-

---

[1]) cp. 10 de tranquillt. animi.

[2]) Theol. Eth. III., 1, S. 212. Rothe kennt für seine Person, wie er sagt, „keinen höheren Genuß, als die tiefste und stillste Sammlung." Wir sind weit davon entfernt, über Rothe den Stab zu brechen. Indessen kennen wir einen Genuß, welcher höher ist, als diese Sammlung, nämlich die Freude im Herrn. Wie denn auch der Apostel Phlpp. IV., 4 seine Leser nicht zu der Sammlung, sondern zu dieser Freude auffordert. Sie kann zu jeder Zeit, auch in derjenigen, worin der Christ das sinnliche, aber ethisch reine und mit dem Evangelio übereinstimmende Vergnügen genießt, empfunden werden.

deß ist dieses Nichtbegreifen ziemlich auffallend. Zu den vielen Trieben, welche als Bestimmtheiten des Willens der menschlichen Natur durch göttliche Veranstaltung eingepflanzt sind, gehört der, Vergnügen, und zwar nichtsinnliches, d. h. geistiges, wie sinnliches, d. h. leibliches, zu genießen. Wäre der Trieb nach Vergnügen der Natur nicht in jener Weise eingepflanzt: so würde er nicht sein, was er wirklich ist, unverwüstlich. Auch Rothe pflückt seinem Eingeständniß nach das Vergnügen „gern — im Vorübergehn, — wenn es ihm ungesucht begegnet.“ Gesetzt nun, daß das Vergnügen dem Menschen in seinen eigenthümlichen Verhältnissen nicht ungesucht begegnet: so läßt es sich von dem Gesichtspunkte aus, daß der Trieb nach dem Vergnügen seiner Natur von vornherein eingepflanzt ist, leicht begreifen, wie der Mensch demselben nachgehen könne. Und wenn er einem Vergnügen, welches in ethischer Hinsicht lauter, also dem Wesen des Christenthums nicht entgegen ist, nachgeht, um sich innerlich und äußerlich für die genügende Erfüllung seines Berufes zu stärken: so handelt er völlig pflichtgemäß, d. h. christlich. Wie denn dieses Nachgehen von dem Menschensohne des Evangelii nirgends verboten ist [1]). Zwar achtet Rothe „keinen — für unglücklicher als den, der den Beruf seines Lebens darin finden zu sollen glaubt, sich zu vergnügen, und den Genuß des Vergnügens mehr oder weniger unbefangen als eine Pflicht behandelt.“ Doch ist ein solches Dafürachten keineswegs berechtigt. Allerdings müssen wir denjenigen, der den von Rothe angedeuteten Glauben hegt, daher lediglich den Genuß des Vergnügens mehr oder minder unbefangen als eine Pflicht behandelt, insofern für unglücklich halten, als ihm das Glück abgeht, welches ein naturwüchsiges Ergebniß davon ist, daß Jemand einen nicht im Vergnügen, sondern in einer Weise angestrengter Thätigkeit bestehenden Beruf, zu welchem

---

Ein sinnliches Vergnügen, welches die Freude im Herrn ausschließt, hat seine bedenklichen Seiten.

[1]) Zwar spricht er Luc. VI., 25 das Wehe aus über diejenigen, die jetzt lachen; allein er meint damit unstreitig nur solche Personen, welche den sündhaften Zustand und das sündhafte Handeln zum Gegenstande ihrer Freude machen. Die Richtigkeit unserer Deutung wird daraus offenbar, daß Jesus den jetzt Lachenden verkündet, sie würden (nämlich dereinst) trauern und weinen, d. h. für das Lachen bestraft werden. Dem Jesus, welcher der Hochzeit in Cana, Joh. II., 1 ff., d. h. einem Ereignisse beigewohnt hat, dessen Theilnehmer wohl auch gelacht, d. h. über das hochzeitliche Glück des Bräutigams und der Braut in aufrichtiger Menschenliebe sich gefreut haben dürften, konnte es schwerlich in den Sinn kommen, den Lachenden überhaupt, also auch denjenigen, die über einen nicht mit der Sünde zusammenhängenden Gegenstand lachen, ein Wehe zu verkünden.

er befähigt ist, redlich erfüllt. Indeß erscheint uns der eigentliche Verbrecher, z. B. der Mörder, als ein Mensch, welcher weit unglücklicher ist, als derjenige, von welchem Rothe spricht; denn der Verbrecher ist von dem Reiche Gottes, für welches ihm die ethische Empfänglichkeit fehlt, ausgeschlossen; derjenige aber, der den Beruf seines Lebens darin finden zu sollen glaubt, sich zu vergnügen, und den Genuß des Vergnügens mehr oder minder unbefangen als eine Pflicht behandelt [1]), kann dabei jene aufrichtige Liebe zu seinen Nebenmenschen, welche eine mittelbare Liebe zu Gott ist, empfinden, und insofern beziehungsweise ein Genosse des Gottesreiches sein. Und zwar um so eher, wenn der von Rothe bezeichnete Mensch den Genuß des Vergnügens insonderheit darum, weil er durch den Genuß für seinen ethischen Beruf neu erfrischt [2]), oder auch gegen die auf Erfüllung desselben nachtheilig einwirkende, schwermüthige Stimmung des Geistes sicher gestellt wird, unbefangen als eine Pflicht behandelt. — Es nimmt uns im Hinblicke auf die eben bestrittenen Ansichten Rothe's nicht Wunder, daß er auch eine tiefe Abneigung empfin-

---

[1]) Fr. Feuerbach, Rel. d. Zuk., Hft. III., S. 6: „Der Glückseligkeitstrieb ist — unzertrennlich von unserem Leben." Wir haben gegen diesen Satz Nichts zu erinnern; wohl aber Manches gegen den folgenden, (der Glückseligkeitstrieb) „ist nichts anders als Lebenstrieb." Denn jener ist so verschieden von diesem, wie das Bedingte von seiner Bedingung. Man kann „das Recht, nach Glück und Wohlsein auf Erden zu streben", Jemandem absprechen, ohne darum „das Leben selbst" ihm abzusprechen. — Beiläufig die Bemerkung, daß Hegel a. a. O., S. 31 „das Wohlsein als die Angemessenheit des Aeußeren zu unserem Inneren" ziemlich treffend Vergnügen nennt.

[2]) Es versteht sich von selbst, daß das Vergnügen, und zwar das an sich reine, mit dem christlichen Bewußtsein verträgliche, mäßig genossen werden muß, wenn der Mensch durch den Genuß für seinen Beruf neu erfrischt werden will. Das Uebermaaß des Genusses wird nachtheilig für die Gesundheit, entzieht dem Menschen diejenigen Kräfte, welche ihm nach treuer Berufsarbeit übrig geblieben sind, und kann zur Vermittelung schnellen Todes werden. Zwar äußert Spinoza ethc. P. IV., prpst. LXVII.: „homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat." Doch wenn der „homo liber", wie Spinoza sagt, derjenige ist, „qui ex solo rationis dictamine vivit": so denkt er häufig an den Tod; denn die Vernunft empfiehlt den (schon oben angedeuteten) Gedanken daran, daß der Tod das Erdenleben schnell zu Ende führen und damit die Erfüllung des Berufes unerwarteter Weise unterbrechen kann, als einen kräftigen Antrieb, das noch vorhandene um so gewissenhafter für diese Erfüllung zu benutzen. Wer über den Tod nicht denkt, der trägt solcher Empfehlung seiner Vernunft zu seinem eignen Nachtheile nicht geziemende Rechnung und stellt sich als einen Thoren dar.

det „gegen alle eigentlichen Anstalten, die ausdrücklich für das Vergnügen getroffen werden." Inzwischen sind wir nicht im Stande, die Empfindung unbedingt zu theilen. Wohl empfinden auch wir tiefe Abneigung gegen diejenigen Anstalten, die für das Vergnügen sündhafter und widerchristlicher Art getroffen werden, z. B. gegen Spielhöllen, gegen Häuser fleischlicher Unzucht. Dergleichen Anstalten dienen zur weitern Verbreitung des Reiches der Finsterniß, welches zu bekämpfen Christus auf Erden erschienen ist. Wer die tiefe Abneigung gegen diese Anstalten nicht theilt, ist ein Freund des Reiches der Finsterniß, ein Widersacher Christi. Dagegen sind wir solchen Anstalten geneigt, die ausdrücklich für das ethisch reine, mit dem christlichen Sinne vereinbare Vergnügen getroffen werden. Diese gewähren das für die menschliche Natur angemessene Mittel zur Erneuerung derjenigen Kräfte, mit welchen die Berufsarbeit zu leisten ist. Verlangt der Staat, und zwar der christliche, von seinen Angehörigen, daß sie in ihren Berufskreisen angestrengte Thätigkeit entwickeln, durch welche sie nicht bloß sich den erforderlichen Lebensunterhalt, sondern auch dem Staate die Bedingungen seines Fortbestehens erwerben: so ist es billig, daß der Staat auch Anstalten für das von uns eben angedeutete Vergnügen seiner Angehörigen trifft und dadurch ihnen die Möglichkeit, seinem Verlangen zu genügen, gewährt. Dazu kommt, daß es gerade das in solchen Anstalten von den Staatsangehörigen genossene Vergnügen ist, welches in den letzteren jene Volksthümlichkeit, die dem Staate am Herzen liegt, aufrecht erhält und fördert [1]). Der Staat, der da meint, daß seine Angehörigen nur Pflichten, und diese insonderheit gegen ihn selbst haben, ist wenigstens kein ächt christlicher. Der ächt christliche ist von jener einseitigen Meinung so weit entfernt, daß er die Ueberzeugung hegt, auch er habe besondere Pflichten gegen seine Angehörigen. Wie denn das berühmte Wort: „salus publica suprema lex esto!" Wahrheit in sich

---

[1]) Rothe, S. 212 führt Reinhard's Aeußerung „III., S. 117" an: „Es gibt eine Menge von Vergnügungen, welche die Natur umsonst darbietet, und glücklich ist der, welcher Sinn und Gefühl dafür hat." Die Aeußerung ist gewiß in der Wahrheit gegründet. Indeß lassen sich in dem gegenwärtigen, an einer gewissen Bildung so reichen Zeitalter viele Christen bemerken, welche für Vergnügungen, die durch künstliche Anstalten herbeigeführt, also nicht umsonst vermittelt werden, empfänglicher sind, als für die Vergnügungen, welche die Natur umsonst darbietet. Diese Personen werden daher insonderheit durch die Vergnügungen der ersteren Art für die Vollziehung ihres Lebensberufs neu erkräftigt. Und die Ethik darf dieselben, soweit sie bloß solche Annehmlichkeiten sind, welche die Vollziehung vermitteln, nicht verwerfen, wenn anders die Ethik evangelisch bleiben will.

schließt, natürlich in dem Falle, daß in der öffentlichen Wohlfahrt die Ehre Gottes selbst angestrebt wird.

Heben wir jetzt aus dem Kreise des Vergnügens den Besuch des Bühnenspieles hervor, in welchem Besuche leibliche und geistige Thätigkeit dergestalt in arbeitsfreier Weise sich entwickeln, daß dem Besuchenden eine angenehme Zuständlichkeit zu Theil wird! Der Besuch ist als Sünde bestimmt worden, weil der Besuchende dazu mitwirke, daß die Bühnenkünstler durch Nachbildung fremder (handelnder oder leidender,) Individualitäten an der Vernichtung derjenigen, in deren Besitz sie von Natur sind, arbeiten. Und wirklich stellt sich ein derartiges Arbeiten bei schlechten Schauspielern heraus. Inzwischen darf diese Thatsache für den Christen lediglich ein Beweggrund werden, die Bühnenspiele schlechter Schauspieler unbesucht zu lassen, um nicht durch den Besuch dazu beizutragen, daß sie durch ein derartiges Arbeiten das Gesetz des ethischen Lebens überschreiten, d. h. um nicht selbst zu sündigen. Bei guten Schauspielern läßt sich nicht die Wahrnehmung machen, daß sie vermittelst ihrer Nachbildung fremder Individualitäten das gottgeordnete Dasein derjenigen, mit welchen sie von vornherein ausgestattet sind, benachtheiligen. Der Bekenner Jesu kann bei der Willensstärke der guten Schauspieler durch den Besuch ihrer Bühnenspiele nicht Veranlassung werden, daß die Schauspieler in der angegebenen Weise sich vergehen. Folglich hat der Besuch nicht das Gepräge der Sünde. — Es ist freilich gesagt worden, der Besuch habe deshalb sein Bedenkliches, weil gerade die guten Schauspieler fremde und lasterhafte Persönlichkeiten, z. B. die unzüchtigen, rachsüchtigen, mit einem solchen Geschicke darstellten, daß der Besuchende durch die Darstellung veranlaßt werde, selbst lasterhaft zu werden. Und wir wollen das Bedenkliche nicht in Abrede ziehen bei demjenigen Christen, welcher geistig schwach ist; er kann wirklich durch eine solche Darstellung für gewisse Laster gewonnen werden. Und wo die Lebensentwickelung zu einer lasterhaften wird, da ist es natürlich um die christliche Bestimmtheit derselben geschehen [1]. In-

---

[1]) Im Fall Christen, die geistig schwach sind, der in Rede stehenden Darstellung beiwohnen: so ist das ein stolzes Selbstvertrauen, welches leicht dadurch schwer bestraft wird, daß sie der von der Darstellung ausgehenden Versuchung, lasterhaft zu werden, unterliegen. Solchen Mitgliedern der Kirche ist, dafern es ihnen um Stärkung für die Durcharbeitung ihres Berufes zu thun ist, vielmehr zu rathen, daß sie den für ihr christliches Leben **nicht** gefährlichen Vergnügungen mit Besonnenheit nachgehen, welche in stillhäuslichen Freuden, im Lesen schönwissenschaftlicher Schriften, in der Betrachtung herrlicher Gemälde, in geselligen Unterhaltungen, gewissen Kartenspielen, Spaziergängen und anderen Annehmlichkeiten bestehen. Ist

zwischen hat der in Rede stehende Besuch nichts Bedenkliches für denjenigen Jünger Jesu, welcher in wahrer Glaubensgemeinschaft mit dem Heilande geistesstark geworden; er wird dadurch, daß bei seinem Besuche der Bühnenspiele lasterhafte Persönlichkeiten mit großem Geschicke dargestellt werden, bei seiner Geistesstärke nicht in die Versuchung gerathen, die Bahn des Lasters zu betreten. Je gewaltiger seine Begeisterung für das von Jesu in dem irdischen Dasein verwirklichte Urbild der Heiligkeit ist: desto mehr wird er, indem er dergleichen Persönlichkeiten mit aller Gewandtheit dargestellt werden sieht, von Abscheu gegen die Laster, als Verneinungen dieses erhabenen Urbildes, ergriffen, und zur Erneuerung des Vorsatzes, Jesu in ethischer Hinsicht treu nachzufolgen, veranlaßt werden [1]). Endlich dürfen wir bei der kritischen Berücksichtigung der Behauptung, daß der Besuch der Bühnenspiele etwas Bedenkliches habe [2]), nicht unerwähnt lassen, daß

---

den Genossen der Kirche ihr christliches Leben ein theures und werthes Kleinod: so werden sie dem Rathe um so eher Folge geben, als derselbe das leuchtende Gepräge nicht nur der Weisheit, sondern auch der Menschenliebe hat.

[1]) Es ist freilich denkbar, daß der seinem Geiste nach starke Christusjünger durch den Besuch von Bühnenspielen, in welchen lasterhafte Persönlichkeiten in sehr geschickter Weise dargestellt werden, seinen Glaubensgenossen Anstoß gibt. Dieser Anstoß kann insonderheit dann leicht eintreten, wenn der Christusjünger in der Kirche den köstlichen Beruf hat, das Evangelium durch das mündliche Wort, aber auch durch das ganze Handeln einer Gemeinde, die einen Bestandtheil der Kirche bildet, zu verkündigen. Ist er nun von rechter Liebe zu solchen Glaubensgenossen durchdrungen: so wird er gern, um ihnen keinen Anstoß zu geben, auf den angedeuteten Besuch Verzicht leisten, ohne darum in dem Wesen desselben eine Sünde zu erblicken. Leistet er nicht Verzicht: so tritt er wenigstens nicht in die Fußstapfen des großen Heidenapostels, welcher, indem er sein christliches Gewissen rein erhielt, Schwachheiten seiner Glaubensgenossen aus dem Judenthume vielfache Rechnung trug, um alles Aergerniß von ihnen fern zu halten. Das nicht Verzichtleisten zeugt nicht von der wahren Liebe, deren Regel 1. Krth. X., 24 ist.

[2]) Marheineke a. a. O., S. 430: „Dem Rigorismus und Pietismus in der Moral und in seiner Protestation gegen die Kunst, z. B. des Theaters, liegt überhaupt Haß gegen alle Kunst zum Grunde, oder die Unfähigkeit, die Kunst des Spiels oder das Spiel der Kunst frei zu genießen oder oder auch nur zu begreifen" u. s. w. Ohne das Richtige, was in Marheineke's Bemerkung enthalten ist, zu verkennen, müssen wir sie doch insofern für ungenügend erklären, als sie übersieht, daß „dem Rigorismus und Pietismus in der Moral und in seiner Protestation gegen die Kunst des Theaters" auch die Meinung zu Grunde liegt, es werde die Kunst durch

der Christ, welcher am Geiste schwach ist, Bühnenspiele, in welchen Persönlichkeiten ethischer Natur von trefflichen Schauspielern brav und wacker dargestellt werden, ohne alles Bedenken in Beziehung auf sich selbst besuchen darf. Das Anschauen einer solchen Darstellung wird möglicher Weise für den Anschauenden ein Sporn, die ethische Idee, welche im Evangelio ihre volle Verklärung erreicht hat, in dem irdischen Dasein und Berufe redlich auszuprägen. Je weniger mancher Christ im Stande ist, sich mit sich selbst zu unterhalten, desto unverfänglicher ist unseres Dafürhaltens dieser Besuch.

Zwecke.

Es fehlt keineswegs an Personen in der Kirche, welche durch Erfüllung ihres Lebensberufs die Ehre, deren Ausgangspunkt Menschen ihrer Umgebung sind, anstreben, ohne daß es ihnen darauf ankommt, den Gott, welcher ihnen die Bedingungen der Berufsvollziehung aus freier Gnade gewährt hat, durch die Vollziehung zu verherrlichen, und derjenigen Ehre, deren Quellpunkt Gott ist, theilhaftig zu werden. Dieses Gebahren ist tadelnswerth. Zu geschweigen, daß dasselbe den in der Erfüllung des Berufs liegenden Zweck außer Acht läßt, so steht es in Widerspruch mit dem Verfahren des Menschensohnes, nach welchem diese Personen sich Christen nennen. Christus suchte, indem er den Willen des Gottes, von welchem er gesendet war, that, Joh. IV., 34, d. h. seinen Beruf erfüllte, die von Menschen ausgehende Ehre so wenig, V., 41, vgl. VIII., 50, daß er ledig-

---

das Theater entheiligt und entweiht. Und diese Meinung ist allerdings (nicht schlechthin, doch) beziehungsweise wahr. Durch leichtfertige Reden und schaamlose Handlungen, welche von den Verfassern mancher Bühnenspiele in dieselben verwebt sind, mithin von den darstellenden Schauspielern ausgesprochen und vollzogen werden, wird die Entheiligung und Entweihung herbeigeführt. Selbst Fichte, Syst. der Sittenl., S. 481 ruft dem wahren Künstler — und das kann auch ein Schauspieler sein, — zu: „Hüte dich, aus Eigennutz oder Sucht nach gegenwärtigem Ruhme dem verdorbenen Geschmacke deines Zeitalters zu fröhnen.“ Jener Rigorismus und Pietismus zeigt sich ja der Kunst, sobald sie z. B. in der Form des frommen Gesanges auf dem Gebiete der öffentlichen und nichtöffentlichen Gottesverehrung angewendet, hiermit geheiligt und geweiht wird, geneigt. Man kann das Verkehrte an dem Rigorismus und Pietismus bestreiten, ohne ungerecht zu werden gegen das ihnen anhaftende Gute, welches um so mehr Anerkennung verdient, als die „Moral“ der Weltmenschen, welche im Dienste des gottentfremdeten Ich's sich bewegt, sehr weichherzige und weitherzige Grundsätze hegt.

lich Gott, in welchem er seinen Vater erkannte, verherrlichte, V. 49, beseelt von der Ueberzeugung, Gott selbst suche die Ehre seines Sohnes [1]), a. a. O. Wäre das Verfahren Christi das entgegengesetzte gewesen: so würde in ihm gewesen sein, was nicht in ihm war, die Ungerechtigkeit, d. h. die Sünde, so würde er ferner nicht gewesen sein, was er war, der wahre, d. h. der seinem Begriffe entsprechende Menschensohn, VII., 18. Dagegen zeugt der Umstand, daß Gott Christum über alle vernünftigen Geschöpfe erhöhet und ihm eine Würde verliehen hat, welche jegliche Würde der Geschöpfe überstrahlt, Phlpp. II., 9 ff., davon, es sei das Verhalten Christi während seines irdischen Daseins gerade so beschaffen gewesen, wie von uns mit kurzen Worten gesagt ist. Endlich stellt sich das oben angedeutete Gebahren als ein solches dar, das den häßlichen Stempel gottentfremdeter Selbstsucht, welche die göttliche Strafgerechtigkeit gleichsam herausfordert, an sich trägt. Wir sind weit entfernt davon, zu leugnen, daß die wahre Erfüllung des Berufs einmal ihren Zweck in sich selbst hat. Der Beruf soll, indem er erfüllt wird, über die bloße Vorstellung hinauskommen, d. h. volle Wirklichkeit werden. Jene Erfüllung hat aber zum Andern den äußern Zweck, daß sie die Ehre des Gottes, ohne welchen die Erfüllung nicht wohl möglich wäre, um so mehr sucht, als Gott gerecht genug ist, dem Christen, der seinen Beruf erfüllt, in Familie, Staat und Kirche das Maaß von Ehre zufließen zu lassen, welches jenem für seine redliche Berufserfüllung gebührt, und zur fortgesetzten, segensreichen Erfüllung erforderlich ist. Wie es denn trotzdem, daß Neid, Haß, Bosheit und andere dämonische Mächte in der Menschheit verbreitet sind, noch Persönlichkeiten genug gibt, welche denjenigen, der in einem Gemeinschaftskreise seinen Beruf treu vollzieht, auf Anlaß des sie beseelenden Gottes von Herzen achten,

---

[1]) Paulus schärft Phlpp. IV., 8 seinen Lesern ein: „ὅσα εὔφημα — καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε.“ Die εὔφημα zu nehmen von Bestimmtheiten des Christen, die einen guten Ruf bei den Menschen unmittelbar bereiten, und das ἔπαινος zu fassen von einem Lobe, das lediglich von Menschen ausgeht, ist keineswegs nothwendig. Die εὔφημα können Bestimmtheiten des Christen sein, die ihm einen guten Ruf bei Gott bereiten, und ἔπαινος kann ein Lob sein, dessen Urgrund Gott ist. Daß der Apostel das Sinnen auf diese Dinge empfiehlt, ist um so wahrscheinlicher, als er von lebhaftem Gottesbewußtsein durchdrungen ist. Wir erinnern uns hier an die treffende Aeußerung Fichte's a. a. O., S. 422: „Man darf die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, nur ein wenig näher ansehen, um auf ihre Urtheile eben keinen großen Werth zu setzen.“

d. h. ehren [1]). Wir kennen den mit der Menschennatur so sehr verwebten Trieb, geehrt zu werden, und wissen, wie derselbe in dem Falle, daß er das ethische Gepräge der Besonnenheit und Mäßigung an sich trägt, geeignet ist, gegen bedenkliche Lebensverirrungen, deren Erzeugniß die Schande sein würde, sicherzustellen. Wird indeß der äußere Zweck ächter Erfüllung des Berufs auf die von uns angegebene Weise bestimmt: so kommt dieser Trieb dergestalt zu Recht, daß die Verherrlichung des Gottes, von welchem der Trieb in die Menschennatur gesetzt ist, nicht in den Hintergrund tritt.

Man könnte nun meinen, daß das Christenthum seinen Anhängern eine schlechthinnige Leidentlichkeit nach Außen hin zur Vorschrift mache, wenn die Ehre bei Menschen, die ihnen infolge der Verherrlichung Gottes durch göttliche Fügung zu Theil geworden, menschlicher Seits beeinträchtigt wird. Inzwischen läßt sich aus den Urkunden des Christenthums das Falsche der Meinung nachweisen. Laut Joh. VIII., 48 wird der Stifter dieser Religion in Betreff seiner Ehre von den Juden verletzt durch die Behauptung: er sei einmal ein Samariter (also ein Falschlehrer rücksichtlich des Judenthums), zum Andern von einem Dämonium besessen (also ein verrückter, vgl. X., 20, wo mit δαιμόνιον ἔχει das Wort μαίνεται verbunden wird). Christus erwidert in VIII., 51 auf den ersten Theil dieser Behauptung mit Bestimmtheit, aber auch zugleich mit großer Seelenruhe den Juden: „wenn Jemand seine Lehre bewahrt, d. h. vollzogen

[1]) Daub a. a. O., Th. II., Abth. 1, S. 216 behauptet freilich: „Kein Mensch ist verpflichtet, nach Ehre zu streben." Aber die Behauptung ist verfehlt. Von dem Gesichtspunkte aus, daß der Mensch nicht vermag, innerhalb des Kreises, dem er angehört, seinem Berufe bei dem Mangel an Ehre mit glücklichem Erfolge zu genügen, ist er verpflichtet zu dem Streben, den Mangel zu tilgen, d. h. Ehre sich zu erwerben, um den Beruf mit einem solchen Erfolge zu genügen. Derjenige Mensch ist gleichgültig gegen gesegnete Berufserfüllung, wer nicht nach Ehre strebt. Und das Evangelium hat gegen dieses Streben Nichts einzuwenden, dafern dasselbe untergeordnet ist dem frommen Eifer, den Gott zu verherrlichen, welcher der rechte Urgrund jeder guten Gabe ist, Jac. I., 17. Freilich sucht Daub seine Behauptung zu stützen durch den die Ehre betreffenden Zusatz: „sie hebt an in und mit einem Gefühl, dem Ehrgefühl. Durch seinen Willen aber gibt der Mensch sich kein Gefühl, also auch dieses nicht; es entsteht ohne sein Wollen. Die Pflicht ist aber nur in Ansehung der Freiheit Pflicht." Indeß läßt Daub außer Acht, daß das Streben nach Ehre, von welchem es sich eigentlich handelt, gerade die Freiheit des Willens zum Ausgangspunkte hat. Aus diesem psychologischen Grunde kann der Mensch zu solchem Streben verpflichtet werden.

haben werde: so werde er den Tod" (nämlich des Geistes, d. h. die Unseligkeit,) „nicht schauen in Ewigkeit." Christus gibt hier zu verstehen, daß seine Lehre, indem sie ihre Wahrheit darin an den Tag lege, daß sie den die Lehre Beobachtenden vor dem Verderben sicherstelle, ausgegangen sein müsse von einem Manne, welcher kein Falschlehrer sei. Dem zweiten Theile der Behauptung begegnet er schon vorher in V. 49 durch die Versicherung, er habe kein Dämonium, und die Versicherung wird von ihm begründet durch den Zusatz: er ehre seinen Vater [1]). Wo dem Vater Ehre dargebracht wird, da waltet eine göttliche, d. h. ächt priesterliche, gottgeweihete Gesinnung. Wenn Jesus sich in Betreff der Verletzung seiner Ehre bei dieser Gelegenheit und bei anderen, Matth. IX., 3 ff., schlechthin leidentlich verhalten hätte: so würde es ihm nicht möglich gewesen sein, dem Gottesreiche, welches er seinen Volksgenossen als ein nahegekommenes verkündete, Marc. I., 15, durch seine Aufforderung, in dasselbe einzutreten, Genossen zu gewinnen. Ist aber der Stifter des Christenthums dem Gesagten zufolge von einer solchen Leidentlichkeit bei Beeinträchtigungen seiner Ehre, d. h. der ihm von Gott zu Theil gewordenen Anerkennung oder Achtung seiner Persönlichkeit, weit entfernt gewesen: so kann das aus dem Munde Jesu hervorgegangene Christenthum die schlechthinnige Leidentlichkeit nicht in dem Falle den Christen vorschreiben, daß ihre gottgeordnete Ehre beeinträchtigt wird. Wenn das Christenthum eine solche Vorschrift enthielte: so würde schwerlich ein Paulus den ihm von korinthischen Gegnern gemachten Vorwurf, daß seine körperliche Erscheinung schwach, seine Rede verachtet sei, entschieden abgewiesen haben, 2. Krth. X., 10 ff. Indeß haftet der Meinung, welche wir bisher als eine falsche dargestellt haben, etwas Richtiges an. Es ist möglich, daß die Ehre, welche Christen ihrem Gotte verdanken, von Menschen, die geistig beschränkt oder boshaft oder beides zugleich sind, verletzt [2]), daß

---

[1]) In dem Verhalten Jesu offenbart sich allerdings Selbstsucht; aber wohl zu merken! eine durchaus ethisirte. Jesus trachtete nicht nach eitlem Ruhme, nach hohen Dingen für seine Person. Ein solches Trachten würde mit dem ethischen Wesen des Evangelii in Widerspruch gestanden haben, Galat. V., 26; Röm. XII., 16. Er bemühte sich vielmehr, seiner Person durch Abwehr einer ungegründeten Beschuldigung gerecht zu werden, und diese Bemühung war um so mehr ethisch, als sie von allem Schmähen der beschuldigenden Gegner sich fern hielt, 1. Ptr. II., 23.

[2]) Fichte a. a. O., S. 422 bemerkt von dem moralischen Menschen: „er erblickt allenthalben an den Menschen mehr das, was sie seyn und werden sollen, als das, was sie wirklich sind." Die Bemerkung ist ziemlich verwerflich. Wird das Wort: moralisch in dem tieferen Sinne von

das Ungerechte der Verletzung von dem Gemeinschaftskreise, innerhalb dessen die Christen ihren Berufsgeschäfften obliegen, augenblicklich erkannt, mithin für die gesegnete Vollziehung derselben kein Hinderniß wird. In solchem Falle hat das Christenthum nichts dagegen, daß seine Bekenner die Verletzung großmüthig ertragen, ohne ihre Ehre mit besonderem Kraftaufwand in ihrem Kreise zu vertheidigen [1]) und damit etwas Ueberflüssiges zu thun. Es würde sehr unstatthaft sein, ein derartiges Ertragen mit der Selbstverachtung in Zusammenhang zu bringen, welche, soweit das Selbst eine gottverwandte Erscheinung ist, von dem Christenthume nicht empfohlen wird. Vielmehr legt sich in diesem Ertragen eine Tüchtigkeit des Willens zu Tage, welche einen sehr wesentlichen Bestandtheil des christlichen Charakters bildet.

Von denjenigen Pflichten des Christen gegen Gott, welche insofern mittelbare sind, als sie in Ansehung unpersönlicher Dinge vollzogen werden.

Die Frage, „ob es auch Pflichten gegen die unpersönliche irdische Kreatur, wenigstens gegen die belebte, namentlich gegen die Thierwelt gebe", wird von Rothe [2]) als eine „für den Ethiker so peinliche" bezeichnet. Und wohl mag sie das sein für denjenigen Ethiker, der in Vorurtheilen, welche sich auf dergleichen Pflichten beziehen, befangen ist. Die Frage hat dagegen durchaus nichts Peinliches für denjenigen, der von diesen Vorurtheilen frei. Ein solcher Ethiker bejaht die Frage mit desto größerer Freude, als es ihm daran liegt, den im Leben häufig bemerkbaren Verletzungen dieser Pflichten auch durch die Wissenschaft entgegenzuarbeiten. Zwar meint Rothe, es „bleibe doch der Gedanke einer Pflicht gegen die äußere, materielle Natur oder auch nur gegen die Thierwelt schon für das richtige, sittliche Gefühl ein widerstrebender." Allein wie falsch die Meinung sei, wird daraus klar, daß dieses Gefühl vermöge des Zusammenhanges, welcher zwischen dem sittlichen oder besser: ethischen Elemente und dem religiösen obwaltet, das Bewußtsein hegt, jene Natur und diese Thierwelt seien von Gott vortrefflich, d. h. in einer Weise eingerichtet, welche für uns eine Pflicht gegen beide herbeiführt, daß also dem Gefühle infolge dieses Bewußtseins der Ge-

---

ethisch aufgefaßt: so ist zu sagen: der moralische Mensch ist als solcher zugleich ein die Wahrheit liebender. Mithin erblickt er allenthalben an den Menschen eben so sehr das, was sie wirklich sind, als das, was sie sein und werden sollen.

[1]) A. a. O., S. 105.

[2]) S. 106.

danke dieser Pflicht nothwendig zusagt. Ein Gefühl, für welches der Gedanke ein widerstrebender bleibt, stellt sich als ein solches dar, welches, von jenem Bewußtsein entblößt, sogar falsch und unsittlich ist. Und es liegt auf der Hand, daß einem derartigen Gefühle zumal in der Wissenschaft des christlichen Lebens das alte: „mulier taceat in ecclesia!" zugerufen werden muß. Freilich bemerkt Rothe: „ebenso" (nämlich wie das vermeintlich richtige Gefühl,) „müsse ihn" (jenen Gedanken) „auch jedes besonnene Denken sofort zurückweisen." Indeß ist wohl dieses Müssen ein schwaches Machtwort, da der Grund, von Rothe für das Müssen angeführt, nicht stichhaltig ist. Der Grund lautet nämlich, daß „von einer Pflicht gegen irgend ein Unpersönliches, in welchem Sinne auch immer, nicht die Rede sein könne, indem ein solches uns unmöglich durch seinen Willen, den es gar nicht habe, eine bestimmte Handlungsweise anmuthen oder uns verpflichten könne, und eben so wenig wir ihm gegenüber eine Verbindlichkeit haben können, schon deßhalb, weil es einer Verbindlichkeit im Verhältniß zu uns unfähig sei, die Verbindlichkeit aber immer eine gegenseitige sein müsse." Inzwischen kann von einer Pflicht gegen irgend ein Unpersönliches, d. h. in Ansehung desselben, darum gewiß die Rede sein, weil Gott durch seinen Willen uns eine bestimmte Behandlungsweise des Unpersönlichen, d. h. eine solche, die dem Werthe desselben angemessen ist, anmuthen oder uns verpflichten kann [1]). Und eben deshalb können wir dem Unpersönlichen gegenüber eine Verbindlichkeit haben, trotz dem, daß es, indem es die persönliche Freiheit entbehrt, einer eigentlichen Verbindlichkeit (oder Pflicht) im Verhältnisse zu uns unfähig ist. Die Behauptung aber, daß die Verbindlichkeit immer eine gegenseitige sein müsse, ist aus der Luft gegriffen. Allerdings muß, wo es sich von unserer Stellung zu Persönlichem, welches mit einer solchen Freiheit ausgestattet ist, z. B. zu dem Nebenmenschen, handelt, die Verbindlichkeit eine gegenseitige sein. Doch, wo es sich von unserer Stellung zu irgend einem Unpersönlichen, dem die Freiheit abgeht, handelt,

---

1) Rothe'n, S. 106, Anm., sind die „angeblichen Pflichten gegen die Thiere" „keineswegs bloß Selbstpflichten, sondern nicht minder auch Socialpflichten." Besser würde Rothe gesagt haben, die Pflichten gegen die Thiere seien eigentlich Pflichten gegen Gott, aber mittelbare, und zwar insofern, als sie rücksichtlich der Thiere vollzogen würden. Carus sagt in seiner Moralphilosophie, s. nachgelass. Wke., Th. VII., S. 65, sehr treffend, es „lasse sich kein höherer Wille denken, als der des Unendlichen, dieser spreche aus der Welt und allen ihren Theilen, denn überall sei und wirke die Gottheit." Niemand vergeht sich an den Thieren, ohne daß er mittelbar eine Pflicht gegen Gott verletzt.

da kann die Verbindlichkeit eben wegen solcher Beschaffenheit des Unpersönlichen recht gut einseitig, d. h. eine solche sein, die lediglich uns auferlegt ist. Diese Verbindlichkeit ist um so größer, je geeigneter das Unpersönliche ist, uns, indem wir unsere menschliche Bestimmung erfüllen, z. B. ein christliches Leben vollziehen, zu dienen. Das Denken, welches den Gedanken einer Pflicht gegen die äußere, materielle Natur oder auch nur gegen die Thierwelt sofort zurückweist, erweist sich wohl selbst als ein unbesonnenes, es wird leicht ein Anlaß zur Verletzung dieser Pflicht, z. B. zu jener Barbarei, welche kindisch an der Verwüstung jener Natur arbeitet und in unmenschlicher Weise sogar dem Hausthiere, das für den Hausherrn in Hitze und Kälte bis zur größten Ermattung thätig gewesen, Speise, Trank, ja wo möglich den Schlaf entzieht[1]). Und leider! fehlt es demjenigen Menschen, der solche Barbarei an den Tag legt, auch nicht an der Barbarei gegen Geschöpfe, welche über der äußeren, materiellen Natur und über der Thierwelt stehen. Das in Rede stehende Denken stellt sich aber, wiefern es sich als ein unbesonnenes zeigt, zugleich als ein unchristliches dar; denn der Geist der Besonnenheit eignet dem Christenthum. Ein schlagender Beweis für diese Wahrheit liegt darin, daß insonderheit Thiere von dem Christenthume als Beziehungspunkte der Pflicht gesetzt werden. So schärft dasselbe den Menschen ein, vollkommen zu sein, wie ihr himmlischer Vater vollkommen ist, Matth. V., 48. Der Vater offenbart aber seine Vollkommenheit auch in der Weise, daß er die Vögel des Himmels nährt, VI., 26. Mithin haben die Menschen nach christlicher Vorschrift die Vollkommenheit des Vaters auch darin an den Tag zu legen, daß sie Vögel, welche in der Botmäßigkeit der Menschen sind, ernähren. Das Christenthum ist umgekehrt weit entfernt, solchem Juden, dessen Besitzthum, ein einziges Schaaf, am Sabbate in eine Grube gefallen ist, zu verbieten, daß er es ergreift und heraushebt. Wie hätte, wenn das Christenthum ein solches Handeln untersagte, dasselbe in Matth. XII., 11 f. als ein erlaubtes bezeichnet, und von dem Gesichtspunkte aus, daß der Mensch um Vieles vorzüglicher sei, als das Schaaf, aus dem Erlaubtsein dieses Handelns ge-

---

[1]) Wenn Gottesleugner von der Pflicht gegen das Unpersönliche dergestalt sprechen, daß sie dieselbe nicht als mittelbare Pflicht gegen Gott setzen: so fördern sie leicht die jener Barbarei entgegengesetzte Verkehrtheit, bei welcher das Unpersönliche mit maaßloser Empfindsamkeit und Zärtlichkeit behandelt wird. Man stößt auf Personen, welche bei solcher Empfindsamkeit und Zärtlichkeit sich scheuen, Unpersönliches behufs der Fristung von Menschenleben schlachten zu lassen und zu verzehren.

folgert werden können, daß es erlaubt sei, am Sabbate in der Heilung eines Menschen ethisch schön zu handeln?[1])

Gehen wir jetzt auf die Beschaffenheit der Pflicht, welche der Christ gegen die unpersönlichen Gegenstände hat, tiefer ein! Sie besteht insonderheit darin, daß er dieselben zu beherrschen hat. Schon von den Urmenschen, die göttlich geschaffen und mit dem Bilde Gottes ausgestattet werden sollten, äußert das Buch der Schöpfung I., 26, daß sie über die Erde und über lebendige, obwohl nicht vernünftige Wesen derselben herrschen sollten. Nun sind freilich die Urmenschen nach ihrer Willkühr in die Sünde hineingerathen, so daß das Bild Gottes in ihnen getrübt ist, und die Nachkommen der Urmenschen leiden vermöge des Naturzusammenhanges mit denselben an einer Erbsündhaftigkeit, welche gleichfalls mit der Trübung des ihnen einwohnenden Gottesbildes verbunden ist. Allein Trübung darf nicht mit Vernichtung verwechselt werden; sie ist lediglich Entstellung. Die Entstellung läßt eine Wiederherstellung zu. Und wird das Bild Gottes in den Nachkommen der Urmenschen besonders durch die Einflüsse des an die Willensfreiheit der Nachkommen anknüpfenden, heiligen Geistes wiederhergestellt, wird namentlich das Begehrungsvermögen, welches ein sehr wesentlicher Bestandtheil dieses Bildes ist, auf die angegebene Art geläutert, geheiligt und damit erkräftigt: so können die Nachkommen auch die Erde nebst ihren vernunftlosen Geschöpfen dermaßen beherrschen, wie es sich gebührt. Laut Psl. VIII., 7 ff. soll der Mensch von Gott zum

---

[1]) Schopenhauer, s. die beiden Grundprobl. der Ethik, S. 246, sagt zwar: „daß die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben.“ Das Vorhandensein dieses Mangels wird indeß derjenige nicht einräumen, der obige neutestamentische Stellen kennt. Wenn schon die Moral oder besser: die Ethik des Judenthums in Deuteron. XXII., 4, 6 f.; XXV., 4, die Thiere auf eine von Liebe zu denselben zeugende Weise berücksichtigt: wie sollte eine solche Berücksichtigung nicht in die Ethik des Christenthums, welche aus der des Judenthums hervorgegangen und die Verklärung der jüdischen Ethik ist, übergegangen sein? — Nach Schopenhauer's Meinung ließe sich als „ein artiges Symbol“ des von ihm mit Unrecht gerügten Mangels in der christlichen Moral „der Umstand auffassen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weise eines jüdischen Saniassi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet! welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel sein würde“ u. s. w. Aber die Auffassung ist unstatthaft, weil Johannes ein Prophet nicht der christlichen, sondern der jüdischen Religionsverfassung war. Der kleinste in der christlichen Religionsverfassung nimmt in geistiger Hinsicht eine höhere Stufe ein, als Johannes in der jüdischen Religionsverfassung.

Herrn über das Werk Gottes gemacht werden [1]), und die Erhebung zur Herrschaft schließt natürlich die Vermittelung derselben durch das wiederhergestellte Bild Gottes nicht aus. Freilich würde es verkehrt sein, bei dem Beherrschen der unpersönlichen Gegenstände, wiefern dasselbe als Pflicht gesetzt wird, ein grausames Regiment über diese im Bewußtsein zu haben [2]). Ein solches würde dem ethischen Gehalte des Evangelii, welcher Liebe athmet, widerstreiten. Durch ein grausames Regiment z. B. über die Thiere, kann unmöglich der Gott verherrlicht werden, zu dessen Verherrlichung Alles gethan werden soll, was gethan wird, Röm. XI., 36. Die Herrschaft über die unpersönlichen Gegenstände wird bloß in dem Falle richtig begriffen, daß sie als ein von vernünftiger Liebe durchdrungenes Regiment über die Thiere, Pflanzen und Steine bestimmt wird. Lediglich in solchem Falle entspricht sie dem ethischen Wesen des Evangelii und gereicht zur äußeren Ehre Gottes, welcher die Herrschaft zur Vorschrift gemacht. Zwar haben strenge Humanisten Anstoß genommen an der Behauptung, daß auch Thiere, Pflanzen und Steine als Beziehungspunkte der Liebe bestimmt werden, indem sie ausgingen von der Ansicht, es dürften bloß menschliche Einzelwesen als dergleichen Beziehungspunkte gesetzt werden. Indeß ist der Anstoß ungerechtfertigt. Je größer der Werth jener unpersönlichen Gegenstände ist, je kunstvoller sie gestaltet sind, je mehr sie ihren Besitzern bei ihrer Nahrung, Umhüllung, Ergötzung förderlich werden, desto natürlicher ist es, daß die Besitzer diese Gegenstände mit Liebe umfassen, obwohl, wie es sich von selbst versteht, mit einer vernünftigen, welche, indem sie geleitet ist von dem Bewußtsein, daß diesen Gegenständen die Verwandtschaft mit Gott abgeht, die den

---

[1]) Daß bei diesem Werke zu denken sei an das irdische, lehrt der Zusammenhang des V. 7 mit V. 8 — V. 10.

[2]) Das grausame tritt auch zerstörend auf. Kant, s. Metaphys. Anfangsgr. u. s. w., S. 107 bemerkt: „In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstöhren — der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider, weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schönen Crystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreiches)." Die Bemerkung ist richtig. Nur möchten wir den Zusatz machen, daß jener Hang zum bloßen Zerstören auch deshalb pflichtwidrig sei, weil er dem Werthe des Schönen nicht die gebührende Rechnung trägt.

menschlichen Einzelwesen eignet [1]), — von der Liebe zu diesen Einzelwesen einigermaßen verschieden ist. So läßt die Liebe z. B. zu Pflanzen den Genuß der Pflanzen, von welchem menschliche Lebensfristung abhängen kann, sehr wohl zu, während die Liebe zu den menschlichen Einzelwesen den Genuß derselben, welcher mit den Zähnen vollbracht wird und das Gepräge des Kannibalismus hat, nothwendig ausschließt. Jener Anstoß würde lediglich dann den Stempel der Gerechtigkeit haben, wenn die Wissenschaft des christlichen Lebens die Bestimmung enthielte, daß Thiere, Pflanzen und Steine mit derselben Liebe zu umfassen seien, mit welcher menschliche Einzelwesen umfaßt werden. Zu dieser Be-

---

[1]) Was insbesondere das Thier anlangt, so meint freilich Schopenhauer a. a. O., S. 245: „Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thieres und der des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie." Indeß ist diese Beschäfftigung einseitig. Ueber die Einseitigkeit kommt sie hinaus, falls sie nicht bloß „Zoologie und Anatomie", sondern auch die Philosophie des Geistes zu Gegenständen hat. Die Beschäfftigung mit allen diesen Wissenschaften führt aber hin auf die Erkenntniß, daß die „Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thieres und der des Menschen" nur eine beziehungsweise, d. h. eine solche ist, welche den Unterschied in sich hat. Wie denn dieser Unterschied darin begründet ist, daß dem Thiere jene Vernunft, jenes höhere Begehrungsvermögen, jenes Gemüth abgehen, welche dem Menschen als Seiten seiner Verwandtschaft mit Gott eignen. Zwar setzt Schopenhauer hinzu: „Das, wodurch der Mensch sich vom Thiere unterscheidet, ist offenbar nicht das Primäre, das Princip, der Archäus, das innere Wesen, der Kern beider Erscheinungen, welcher in der einen wie in der andern der W i l l e des Individuums ist; sondern allein das Secundäre, der Intellect, der Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen durch das hinzugekommene Vermögen a b s t r a c t e r Erkenntniß, genannt V e r n u n f t, ungleich höher steht, jedoch erweislich nur vermöge einer größeren cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach." Inzwischen erhärtet dieser Zusatz, daß Schopenhauer wohl mit der „Zoologie und Anatomie", doch nicht zugleich mit der Philosophie des Geistes sich beschäfftigt hat. Sonst würde es ihm klar geworden sein, daß das, wodurch der Mensch sich vom Thiere unterscheidet, d a s „Primäre" ist, welches in der Vernunft, als dem Vermögen concreter Erkenntniß der übersinnlichen Gegenstände, sodann d a s „Secundäre", welches in dem nach seiner höheren Richtung aufgefaßten Willen, und d a s Tertiäre, oder (um lieber deutsch zu sprechen,) d a s Dritte, welches in dem Gemüthe besteht. Je mehr der Wille und das Gemüth durch die Vernunft bedingt sind, desto mehr ist die Philosophie des Geistes berechtigt, der Vernunft die erste Stelle im Menschen zuzuerkennen.

stimmung wird aber die Wissenschaft wenigstens durch das reine Evangelium nicht berechtigt.

Das Ergebniß der Wiederherstellung des christlichen Lebens.

Wird dieses Leben in der treuen Vollziehung der unmittelbaren und mittelbaren Pflichten des Christen gegen Gott, welche bisher in dem dritten Theile der Wissenschaft besprochen sind, wiederhergestellt: so wird auch nothwendig die Seligkeit wiederhergestellt, welche durch das unchristliche Leben eingebüßt war. Wer die Richtigkeit dieses Satzes in Abrede zieht, verräth eine große Unkunde der innern Verhältnisse der menschlichen Natur. Vermöge der (mehrmals erwähnten) Thatsache, daß der innere Mensch eine Einheit ist, stehen Wille und höheres Gefühl in einem solchen Zusammenhange mit einander, daß der Wille einwirkt auf das Gefühl und, was am Willen vorgeht, entsprechende Bestimmtheiten des Gefühls hervorruft. Wer die Wirklichkeit dieses Zusammenhanges in Abrede zieht, trägt jener Thatsache keineswegs geziemender Weise Rechnung. Nun aber ist die Wiederherstellung des christlichen Lebens ein Vorgang am Willen; sie wäre Null, wenn sie nicht ein derartiger Vorgang wäre. Und die entsprechende Bestimmtheit des Gefühls, welche durch diesen Vorgang vermittelt wird, muß die Seligkeit sein, eine Verneinung jener Unseligkeit, welche die Strafe des unchristlichen Lebens ausmachte. Im entgegengesetzten Falle würde, was durch den Vorgang vermittelt wird, nicht die demselben entsprechende Bestimmtheit des Gefühls sein. Allerdings sind wir, indem wir die Seligkeit als Ergebniß der genannten Wiederherstellung setzen, weit entfernt, zu leugnen, daß diese noch anderes zur Folge haben könne. Wie die mit dem unchristlichen Leben nach göttlicher Weltordnung verknüpfte Strafe körperliches Uebel außer der Unseligkeit sein kann: so ist es vermöge der persönlichen Einheit des im weiteren Sinne aufgefaßten Geistes und des Körpers möglich, daß, wenn das christliche Leben in dem Geiste, soweit dieser Wille ist, wiederhergestellt worden, der Geist als christlich ethisirter Wille körperliches Uebel tilgt und dem Leibe die Gesundheit verschafft. Allein zu geschweigen, daß eine solche That des Geistes nicht bei jedem Uebel vollzogen werden kann, wie es denn manchem bekehrten Wollüstling nicht gelingt, seinen Leib von der Lustseuche zu befreien [1]): so ist es nicht nothwendig,

---

[1]) Der bekehrte Sünder kann manches durch die Sünde herbeigeführte Uebel seines äußeren Menschen, welches er als Bekehrter zu entfernen nicht im Stande ist, als eine Fügung des himmlischen Vaters, deren Zweck die fortschreitende Heiligung des Bekehrten sei, ansehen; das Uebel verliert bei

daß körperliches Uebel mit dem unchristlichen Leben als Strafe verknüpft wird, mithin die Tilgung dieses Uebels und die Wiedererlangung der leiblichen Gesundheit als Ergebniß der Wiederherstellung des christlichen Lebens auftritt. Nur von der Seligkeit, als Verneinung der Unseligkeit, darf behauptet werden, daß sie das nothwendige Ergebniß solcher Wiederherstellung sei. Und mit dem nothwendigen haben wir in dem vorliegenden Redezusammenhang zu thun.

Freilich ist die Seligkeit, sofern sie dieses Ergebniß ist, im Diesseits lediglich eine beziehungsweise oder beschränkte; denn die Wiederherstellung des christlichen Lebens ist im Diesseits auch nur eine beziehungsweise. Der dem menschlichen Einzelwesen angeborne Hang zur Sünde, durch die Wiederherstellung nicht Null geworden, vermag sogar das wiedergeborne Einzelwesen in schwachen Stunden zu unchristlichem Handeln hinzureißen. Wenn das neue Testament Menschen, die das Wort Gottes hören und bewahren oder vollziehen, als selige darstellt, Luc. XI., 28, und von demjenigen, der an die höhere Würde Jesu glaubt, den Besitz des ewigen Lebens, welches Seligkeit ist, aussagt, Joh. VI., 47 [1]): so muß das Buch aller Bücher die Seligkeit des Diesseits als eine beziehungsweise fassen; denn es beschreibt die schlechthinnige Seligkeit oder die unbeschränkte, die in den Himmeln, d. i. im Jenseits [2]), für Menschen, welche den wahren oder den in der Liebe thätigen Glauben an Christum Jesum haben, niedergelegt, d. h. von Gott bestimmt ist, — als Hoffnung des Diesseits, Kol. I., 5; Tit. II., 12, 13; Röm. VIII., 24 [3]). Das

---

solcher Betrachtungsweise die Form der Strafe. Allein es bleibt troz dieser Betrachtungsweise seinem eigentlichen Wesen nach ein Uebel und kann zumal in dem Falle, daß es höchst schmerzlich ist, für den Bekehrten eine bedenkliche Versuchung zum Rückfalle in das sündhafte Leben und seine schlechten Genüsse werden.

[1]) Paulus ruft den Philippern III., 1 zu: „freuet euch im Herrn", vgl. IV., 4, und fordert sie damit zu dem Genusse beziehungsweiser Seligkeit auf.

[2]) Indem Fr. Feuerbach, Rel. d. Zuk., Hft. II., S. 41 von dem spricht, was der Himmel für den Christen sei, äußert Feuerbach auch: er ist „die Freiheit von allen Gesetzen und Schranken." Die Aeußerung ist ungerechtfertigt. Gerade dieß, daß der Christ in seiner Liebe zu Gott die Gesetze wenigstens annäherungsweise erfüllt, also innerhalb gesetzlicher Schranken sich bewegt, ist die Bedingung, unter welcher der Himmel die Heimath des Christen wird.

[3]) Nach Michelet's Syst. der philos. Moral ꝛc., S. 122 ist „die Lust über die zukünftige Lust — die Hoffnung." Wie unrichtig! Lust über zu-

neue Testament würde, im Fall es die Seligkeit des Diesseits nicht als eine beziehungsweise bestimmte, mit der wirklichen Beschaffenheit derselben in Widerspruch treten, d. h. unwahr sein. Inzwischen soll die Thatsache, daß die Seligkeit des Diesseits eine bloß beziehungsweise ist, die Menschen durchaus nicht abhalten, nach derselben durch Wiederherstellung des christlichen Lebens zu trachten. Streben die Menschen nicht auf diese Weise die Seligkeit an: so haben sie von solcher Verneinung den größten Nachtheil; es wird ihnen jene Freude in dem Herrn nicht zu Theil, bei welcher Widerwärtigkeiten des irdischen Daseins sich leicht ertragen lassen. Ueberdieß handeln sie insofern unnatürlich, als sie das der menschlichen Natur einwohnende Bedürfniß, Seligkeit zu genießen, nicht bis auf einen gewissen Grad befriedigen [1]). Wollen sie über jenen Nachtheil dergestalt hinwegkommen, daß sie wahrhaft natürlich zu Werke gehen: so müssen sie durch Wiederherstellung des christlichen Lebens nach dem Besitze der Seligkeit trachten. Zwar streben in der Gegenwart, worin die verkehrte Ansicht um sich gegriffen hat, daß es lediglich sinnlichen Stoff gebe, viele Zeitgenossen, was das Wohlsein betrifft, bloß nach dem sinnlichen. Indeß das innere Mißbehagen, in Augenblicken der Besonnenheit von diesen Zeitgenossen bei allem Genusse des bloß sinnlichen Wohlseins darum empfunden, weil das höhere Gefühl des inneren Menschen dabei leer ausgeht, ist die gottgeordnete Strafe. Christus ist fürwahr nicht ein Feind des sinnlichen Wohlseins; wie hätte er, wäre er ein Feind, vielen Leidenden die körperliche Gesundheit wieder verschaffen und Tausende seiner Volksgenossen speisen können? Allein noch viel weniger ist Christus dem übersinnlichen Wohlsein, soweit dasselbe reine Seligkeit ist, abhold. Indem er dasselbe nach seiner reichen Fülle in dem Zustande der Verherr-

---

künftige Lust mag eine ideale Begleiterinn der Hoffnung sein; allein diese Erfahrung gibt keine Befugniß, jene Lust für die Hoffnung selbst zu erklären.

[1]) Feuerbach a. a. O., S. 7: „Der Menschheit heilsam, und darum auch wahr und heilig ist: was dem Willen des Menschen, d. i. den Bedürfnissen der menschlichen Natur, was den allgemeinen, ewigen, an keine besondere Zeit, noch Oertlichkeit ausschließlich gebundenen Bedürfnissen der Menschheit, was der Vervollkommnung der auf diesen Bedürfnissen beruhenden Verhältnisse und Einrichtungen der Gesellschaft entsprechend, günstig und förderlich ist." Dieser Satz gehört zu den wenigen der Feuerbach'schen Schrift, gegen welche von dem Standpunkte der christlichen Religion aus im Wesentlichen Nichts einzuwenden ist. Um so lieber theilen wir den Satz hier mit. Es ist für uns Bedürfniß, gegen Widersacher der christlichen Religion bei aller wissenschaftlichen Bestreitung ihrer verfehlten Behauptungen gerecht zu sein.

lichung selbst genießt, sucht er ein möglichst großes Maaß dieses Wohlseins, durch welches das sinnliche verklärt wird, den Menschen dadurch zu verschaffen, daß er ihnen die (oben beschriebenen) Mittel, christliches Leben unter Mitwirkung des heiligen Gottesgeistes wiederherzustellen, aus ächter Menschenliebe an die Hand gibt.

Beilage [1])

zu Seite 347, Anmerkung.

Bedarf die unirte Sonderkirche eines neuen Bekenntnisses, und wenn sie desselben bedarf, von welcher Beschaffenheit muß dann dieses Bekenntniß sein?

Wenn wir die gegenständliche und gliedliche Einheit, welche von vielen Lutheranern und Reformirten auf den Gebieten des Glaubens und Lebens, der Verfassung, Gottesverehrung und Zucht seit dem denkwürdigen Jahre 1817 in dem preußischen Staate gebildet wird, als unirte Sonderkirche bezeichnen: so kann die Bezeichnung von dem Gesichtspunkte aus befremden, daß jene Einheit gewöhnlich die unirte Kirche genannt wird. Allein das Befremden wird sich bald verlieren, falls man in Erwägung zieht, daß die Bezeichnung treffender ist, als der gewöhnliche Name. Durch sie wird klar, was durch diesen Namen nicht klar wird, die unerfreuliche Stellung der Einheit nach Außen hin, das Geschiedensein der Einheit von den zahlreichen Theilkirchen der großen Kirche Christi, die ihr beziehungsweises Fürsichsein einseitig festhalten, obgleich die Einheit die Bestimmung hat, die Theilkirchen in sich aufzunehmen und so die große Christuskirche zu werden.

Daß nun die unirte Sonderkirche eines neuen Bekenntnisses bedürftig sei, wird von rationalistischen und supranaturalistischen

---

[1]) Die eigenthümlichen Behauptungen, welche sich in der Beilage finden, unterstellen wir ebenso, wie diejenigen, die in unserem ganzen Systeme des christlichen Lebens auftauchen, mit Vergnügen dem Urtheile der Kirche des Evangelii, welche in dem Evangelio, das von der Bibel und den Bekenntnissen der Lutheraner und Reformirten dargeboten wird, die untrügliche Regel für ihr Urtheil besitzt. Wir sind sehr weit davon entfernt, uns selbst für untrüglich zu halten.

Mitgliedern dieser Kirche entschieden in Abrede gezogen. Rationalistischer Seits wird als Grund davon, daß die Kirche kein neues Bekenntniß brauche, angegeben, es besitze dieselbe bereits in dem Worte Gottes, dessen Gefäß die heilige Schrift oder die Bibel sei, ein Bekenntniß. Die Supranaturalisten dagegen führen den Grund an, daß diejenigen Lehrstücke, in welchen die lutherischen und die reformirten Bekenntnißschriften mit einander übereinstimmten, seit dem Bestehen der unirten Sonderkirche ihr Bekenntniß bilden. Allein die Verneinung der Nothwendigkeit eines neuen Bekenntnisses ist durch die angeführten Gründe nicht gerechtfertigt; sie sind nicht stichhaltig. Was zunächst den rationalistischen anlangt, so ist das Wort Gottes in der heiligen Schrift mit manchem, was bloßes Menschenwort ist[1]), versetzt und darf deswegen nicht ohne Weiteres gelten als ein Bekenntniß, welches, um vollendete Wahrheit zu sein, von jedem Menschenworte frei sein muß. Es könnte zwar von Seiten der Rationalisten gesagt werden, denjenigen Männern, die in ihren Vorträgen des Evangelii sich an das Bekenntniß zu binden hätten, den niederen wie den höheren Geistlichen, müsse es überlassen werden, das in der Bibel enthaltene Gotteswort von bloßem Menschenworte abzusondern und auf diese Weise zu einem Bekenntnisse zu gestalten, welches so sei, wie es sein solle. Wer indeß manchen Geistlichen aus seinen Geisteserzeugnissen näher kennen gelernt hat, wird Bedenken tragen, ihm jene Absonderung und diese Gestaltung zu überlassen. Es fehlt leider! manchem Geistlichen an der nothwendigen Voraussetzung der befriedigenden Vollziehung dieses doppelten Geschäfftes, an dem heiligen Geiste, der in die Erkenntniß des Gotteswortes, welches aus diesem Geiste ist, einleitet. Würde nun den Geistlichen die in Rede stehende Absonderung und Gestaltung überlassen: so würde mancher von diesem heiligen Geiste entblößte Geistliche wegen jener psychologischen Thatsache das Wort Gottes nicht nach seiner in der heiligen Schrift enthaltenen Fülle als Wort Gottes erkennen, mithin auch nicht nach dieser Fülle von dem Menschen-

---

[1]) Wenn Paulus in 1. Thessal. IV., 15 zu verstehen gibt, daß er gehöre zu denjenigen Christen, die bei der Erscheinung des Herrn zur Auferweckung der Todten noch übrig oder am Leben sein werden: so ist diese Aeußerung ein bloßes Menschenwort, da Paulus vor der Erscheinung bereits gestorben ist. Ueber den bestimmten Zeitpunkt derselben hatte Paulus von dem ihn beseelenden Geiste Gottes keine Offenbarung empfangen. Das Wissen des Zeitpunkts hatte sich der Vater, welcher als Gott persönliche Allwissenheit ist, vorbehalten. Daher die psychologische Möglichkeit, daß der Apostel in seiner Aeußerung von der Nähe des Zeitpunktes fehl ging oder Menschenwort aussprach.

worte absondern und zum rechten Bekenntnisse gestalten können. Wer das Absondern und Gestalten den sämmtlichen Geistlichen der unirten Sonderkirche überlassen wissen will, geht dabei aus von der durch die Erfahrung als falsch dargestellten Meinung, daß sämmtliche Geistliche unbedingte Organe des heiligen Geistes sind. Doch von dem Allen abgesehen, so ist der Satz, es besitze die unirte Sonderkirche in dem Worte Gottes der Schrift ihr Bekenntniß, deshalb nicht durchaus zu billigen, weil in dem Satze dem geschichtlichen Zusammenhange dieser Kirche mit der glorreichen Reformation des sechszehnten Jahrhunderts nicht genügende Rechnung getragen wird. Diesem Zusammenhange wird eine solche Rechnung nur in dem Falle getragen, daß die Kirche ein Bekenntniß erhält, welches auch die in den lutherischen und reformirten Bekenntnißschriften protestantisch dargelegten, evangelischen Wahrheiten in sich aufgenommen hat. — Was den von den Supranaturalisten der Kirche gegen die Nothwendigkeit eines neuen Bekenntnisses vorgetragenen Grund betrifft, so dürfen diejenigen Lehrstücke, worin die lutherischen und die reformirten Bekenntnißschriften mit einander übereinstimmen, nicht ohne Weiteres das Bekenntniß der unirten Sonderkirche bilden, weil sie theilweise theologisch gefaßt sind [1]), und die theologische Fassung, als unverständlich für die einfachen Laienchristen der Kirche, nicht gehört in ein Bekenntniß, das nicht allein für Theologen, sondern auch für Laienchristen verständlich sein soll. Und gesetzt, daß die theologische Fassung für manche Laienchristen, die sich mit der Theologie beschäfftigt haben, verständlich ist, so hat doch die Fassung für dieselben leicht etwas Anstößiges, wodurch sie veranlaßt werden können, die theologische Fassung und mit derselben zugleich ihren ächt christlichen Gehalt, der evangelische Wahrheit ist, über Bord zu werfen. Wir erinnern nur an den hergebrachten, theologischen Ausdruck: Erbsünde. Endlich aber dürfen

---

[1]) Da Theologie eigentlich λόγος περὶ τοῦ Θεοῦ ist: so ist allerdings Theologisches an sich ein solches Reden, welches von Gott handelt, eine Beziehung zu Gott hat. Das Theologische fällt an sich mit dem bloß Religiösen, sofern das letztere bei seiner wahrscheinlichen Herstammung von religare auf das Band hindeutet, welches menschliche Einzelwesen mit dem übermenschlichen Wesen, d. h. mit Gott vereinigt, im Grunde zusammen. Inzwischen waltet dem jetzigen Sprachgebrauche nach, welcher einmal zur Herrschaft gelangt ist, und dessen Verletzung Verwirrung im begrifflichen Verkehr zur Folge haben würde, zwischen dem Theologischen und dem Religiösen ein merklicher Unterschied ob. Theologisch ist jetzt, was in wissenschaftlicher Weise von Gott redet. Diese Weise der Rede liegt aber nach dem Sprachgebrauche nicht in dem Religiösen als solchem. Es kann eine theologische Bestimmung verworfen werden, ohne daß damit zugleich eine religiöse verworfen wird.

die Lehrstücke, in welchen die lutherischen und die reformirten Bekenntnißschriften mit einander übereinstimmen, deswegen nicht ohne Weiteres das Bekenntniß der unirten Sonderkirche ausmachen, weil die Lehrstücke vermischt sind mit anderen, in welchen die Bekenntnißschriften nicht mit einander übereinstimmen, und, um als Bestandtheile eines Bekenntnisses dieser Kirche gelten zu können, erst von den andern sorgfältig geschieden, in volksverständliche Redeformen gegossen und in eine naturgemäße Wohlordnung gebracht werden müssen.

Doch wir brauchen uns nicht genügen zu lassen an dem Nachweise, daß die von Rationalisten und Supranaturalisten gegen die Nothwendigkeit eines neuen Bekenntnisses für die unirte Sonderkirche ausgehenden Gründe ohne rechten Halt sind. Wir können die Nothwendigkeit noch in anderer Weise darthun. Diese Sonderkirche ist in ihrer Wirklichkeit eine eigenthümliche Erscheinung[1]; sie fällt mit keiner von den vorhandenen Theilkirchen der Einen Kirche des Herrn völlig zusammen. Die Eigenthümlichkeit der unirten Sonderkirche muß ihren Ausdruck haben; sonst bleibt dieselbe zum Nachtheile dieser Kirche verborgen, und der Staat, in welchem sich die Kirche verbreiten und begründen will, wird bei der Unbekanntschaft mit ihrer Eigenthümlichkeit einiges Bedenken tragen, zu gestatten, daß diese Sonderkirche sich in ihm verbreite, begründe und ihre Vertretung finde[2]. Nun drückt sich freilich jene Eigenthümlichkeit in dem Leben, der Verfassung, der Gottesverehrung und Kirchenzucht aus; aber in einer mehr oder weniger unvollkommenen Weise. Und gesetzt, die Eigenthümlichkeit drückte sich im Leben, in der Verfassung, der Gottesverehrung und Kirchenzucht **vollkommen** aus: so würde doch immer noch der intellectuelle Ausdruck fehlen, der gerade als der intellectuelle! von bedeutendem Werthe ist,

---

[1]) Die Wirklichkeit ist von manchen Gegnern im offenen Widerspruch mit der Geschichte in Abrede gestellt, was eben nicht von Gerechtigkeit zeugt. Ohne die wirkliche, unirte Sonderkirche würde den reformatorischen Kirchen, der lutherischen und der reformirten! nicht die Fortbildung zu Theil geworden sein, welche sie wirklich beziehungsweise erfahren haben.

[2]) Die unirten Gemeinden des preußischen Staates haben auf den sämmtlichen Stufen des Kirchenregimentes wohl darum keine Vertreter erhalten, weil ihnen bis auf diesen Augenblick ein Bekenntniß abgeht. Daß dieser Uebelstand obwaltet, dazu haben gewiß diejenigen Unirten mit beigetragen, welche ohne alle tüchtigen Gründe meinen, daß sich ein solches Bekenntniß nicht formuliren lasse: eine Meinung, die gerade nicht ein großes Vertrauen zu der von dem heiligen Geiste erleuchteten Menschenvernunft beurkundet. Schon das nach den Aposteln genannte Bekenntniß ist ein Beweis, es besitze eine solche Vernunft die Fähigkeit der Formulirung.

d. h. der Ausdruck in derjenigen Lehre, zu welcher sich die unirte Sonderkirche zu bekennen hat. Da nun (wie oben gezeigt ist,) weder das in der heiligen Schrift enthaltene Wort Gottes, noch diejenigen Lehrartikel, worin die lutherischen und die reformirten Bekenntnißschriften mit einander übereinstimmen, ohne Weiteres das Bekenntniß dieser Sonderkirche abgeben dürfen: so muß, damit die Eigenthümlichkeit derselben auch den erforderlichen, intellectuellen Ausdruck, wie er von uns gefaßt ist, gewinne, ein neues Bekenntniß für diese Kirche zu Stande gebracht werden. Dazu kommt, daß lediglich ein neues der wichtigen Aufgabe entspricht, welche der unirten Sonderkirche als einer ächt christlichen! gegeben ist, der Aufgabe des besonnenen Fortschrittes. Und wird dieses neue Bekenntniß nur auf die rechte Weise zu Stande gebracht: so hat dasselbe auch nichts Verfängliches und Bedenkliches. Diese Bemerkung möge den Uebergangspunkt bilden zur Beantwortung der Frage: von welcher Beschaffenheit das neue Bekenntniß, dessen die genannte Sonderkirche bedarf, sein müsse?

Wir haben in Betreff dieser Beschaffenheit eine formale Seite und eine stoffliche begrifflich auseinanderzuhalten, obschon beide Seiten, was die Wirklichkeit des Bekenntnisses anlangt, natürlich auf das engste mit einander zusammenhängen, so daß ohne diesen Zusammenhang das Bekenntniß kein wirkliches sein würde. Verweilen wir zunächst bei der formalen Seite! Da das in Rede stehende Bekenntniß sämmtlichen Mitgliedern der Sonderkirche, auch den Laien, klar und deutlich sein muß, weil es sonst für sämmtliche Mitglieder so gut wie gar nicht vorhanden sein würde: so ist das neue Bekenntniß in volksverständlicher Sprache abzufassen. Freilich hat diese Sprache, weil ihr die eigentlich dialectische Haltung abgeht, etwas Unbestimmtes. Wird das Bekenntniß in dieser Sprache dargestellt: so tritt die Möglichkeit ein, daß es von der rationalistischen und der supranaturalistischen Fraction der Sonderkirche in verschiedener Weise aufgefaßt wird; denn alles Volksverständliche läßt sich in seiner Unbestimmtheit von verschiedenen Denkstandpunkten aus verschieden bestimmen. Allein wenn selbst die biblischen Urkunden, welche vermöge ihres Ursprungs und Inhaltes einen weit höheren Werth haben, als das fragliche Bekenntniß, an manchen Stellen in volksverständlicher und zugleich etwas unbestimmter Sprache ausgeprägt sind: so ist vernünftiger Weise nicht wohl abzusehen, warum nicht auch dem Bekenntniß eine solche Ausprägung zu Theil werden dürfe. Und daß mit der volksverständlichen und etwas unbestimmten Sprache des Bekenntnisses die Möglichkeit gegeben wird, dasselbe von dem rationalistischen und supranaturalistischen Standpunkte aus verschieden aufzufassen, ist insofern kein großes Unglück, als die Möglichkeit dazu beiträgt, daß die Männer beider

Standpunkte das Bekenntniß annehmen und bei der Annahme Mitglieder der Sonderkirche bleiben. Der Austritt der Rationalisten oder der Supranaturalisten aus der Kirche würde für ihr frisches Gedeihen nicht förderlich sein; er würde dieselbe schwächen [1]).

Wenden wir uns jetzt zu der stofflichen Seite des neuen Bekenntnisses, welche als stoffliche begreiflicher Weise wichtiger ist, als die formale! Der erste Punkt, welcher bei jener zur Besprechung kommt, ist die Bestimmung des Grundes, aus welchem das evangelische Christenthum, welches die Richtschnur des Glaubens und Lebens der unirten Sonderkirche sein soll, von derselben erkannt wird. Hergebrachter Weise wird die heilige Schrift als der alleinige Erkenntnißgrund von Lutherischen, Reformirten, sogar von Mitgliedern der unirten Sonderkirche angesehen, und es ist wahrscheinlich, daß, falls für diese Kirche ein neues Bekenntniß angefertigt werden sollte, die heilige Schrift in demselben als der alleinige Erkenntnißgrund bestimmt werden wird. Inzwischen würde die Bestimmung nicht schlechthin wahr sein. Daß das evangelische Christenthum aus der heiligen Schrift als ein reines erkannt werden kann, soll, da die Schrift dasselbe in seiner Reinheit enthält, nicht von uns geleugnet werden. Die geschichtliche Thatsache, daß das lautere Christenthum aus der Schrift oft erkannt worden, hat zur nothwendigen Voraussetzung die Möglichkeit, aus ihr das lautere Christenthum zu erkennen. Die Schrift dürfte inzwischen selbst ein bedeutendes Zeugniß sein davon, daß jene Bestimmung nicht schlechthinnige Wahrheit ist. Laut Joh. XVI., 13 ist es der Geist der Wahrheit, oder, wie XIV., 26 gesagt wird, der Paraklet, der heilige Geist, welcher in die gesammte Wahrheit des Evangelii die Apostel des Herrn einleiten, oder alle Bestandtheile des Evangelii lehren wird. Und je mehr diejenigen Christen, welche nicht mit der apostolischen Würde von vornherein ausgestattet sind, sich bemühen, in die Fußstapfen der Apostel zu treten, d. h. homines apostolici zu werden, desto mehr dürfen sie die Ueberzeugung hegen, daß der Geist, wie er die Apostel in die gesammte Wahrheit des Evangelii einleiten solle, so auch die Bestimmung habe, sie (d. h. eben jene Christen)

---

[1]) Wiewohl wir uns auf diese milde und versöhnende Weise ausdrücken, so huldigen wir doch nicht der rationalistischen Gottesgelahrtheit, welche das Gepräge vorwiegender Verständigkeit hat. Den Beweis liefert unsere christl. Dogmatik oder Glaubenswissenschaft. Aus ihr wird hinlänglich klar, daß wir der supranaturalistischen Gottesgelahrtheit zugethan sind, obschon der gemäßigten, die, indem sie das eigenthümlich Christliche entschieden festhält, vernünftig, d. h. rational ist. Zwischen dem eigenthümlich Christlichen und dem Vernünftigen findet kein wesentlicher Unterschied statt.

in diese Wahrheit einzuleiten. In der That würde der Geist der Wahrheit, falls er nicht diese Bestimmung hätte, auch nicht wirklich viele Christen, die sich um die Nachahmung der Apostel redlich bemühten, in die angedeutete Wahrheit redlich eingeleitet haben [1]. Daher müssen wir gerade von dem Standpunkte der heiligen Schrift aus sagen: nicht bloß die Schrift, sondern auch der Geist der Wahrheit ist in dem neuen Bekenntnisse zu setzen als das Erkenntnißprincip des evangelischen Christenthums. Wer da in Abrede stellt, daß der Geist der Wahrheit, gleich der Schrift, Erkenntnißprincip sei, übersieht willkührlich, daß dieser Geist der Geist Gottes ist und als solcher der Quellpunkt alles Wahren, wie alles Guten und Schönen, in der für die Einwirkung des Geistes Gottes empfänglichen Menschheit. Ja wenn der Geist der Wahrheit nicht das in Rede stehende Erkenntnißprincip wäre: so würde das evangelische Christenthum nicht einmal in die Schrift übergegangen sein; die heiligen Schriftsteller verdanken jenes Christenthum, welches sie in der Schrift ihren Lesern mittheilen, zuletzt dem Geiste der Wahrheit. Nun könnte freilich gegen uns gesagt werden, daß, wenn in dem neuen Bekenntnisse auch der Geist der Wahrheit als Erkenntnißgrund des Christenthums gesetzt werde, diese Darstellung von Schwärmern gemißbraucht werden würde dazu, unchristliche Eingebungen ihrer glühenden Phantasie unter der glänzenden Firma von christlichen Offenbarungen des Geistes der Wahrheit in der Kirche zu verbreiten. Einen solchen Verbreitungsproceß hätten zur Zeit der lutherischen Kirchenverbesserung die berüchtigten Schwärmer von Zwickau und Münster in stürmischer Weise versucht. Inzwischen ergibt sich das Unstatthafte dieses Einwurfes daraus, daß der mögliche Mißbrauch einer großen Wahrheit niemals das besonnene Aussprechen derselben verhindern darf. Dazu kommt ein anderes Moment. Jenem Mißbrauche wird entschieden begegnet durch den Umstand, daß derjenigen Bestimmung, nach welcher der Geist der Wahrheit Erkenntnißgrund des evangelischen Christenthums ist, in dem neuen Bekenntnisse voraufgehen soll die Bestimmung, welcher zufolge die heilige Schrift der Erkenntnißgrund ist, und daß Alles, was in der Kirche als Offenbarung des Geistes der Wahrheit auftritt, seine untrügliche Richtschnur findet

[1]) Höchst wichtig ist in diesem Zusammenhange die Stelle 1. Joh. II., 27. Johannes sagt zu den Empfängern seines Briefes, welche bekanntlich nicht Apostel waren: es bleibe in ihnen das χρίσμα, die Salbung, d. h. der heilige Geist, mit welchem sie von ihm, d. h. dem Vater, V. 24, gesalbt oder ausgestattet waren. Sie hätten nicht Noth, daß Jemand sie lehre; sondern wie dieselbe Salbung sie über alle Dinge lehre: so sei die Salbung auch wahr und nicht Lüge.

in dem Worte Gottes, welches von der heiligen Schrift an die Hand gegeben wird und sich durch seine ethischen und religiösen Heilswirkungen seit vielen Jahrhunderten in der christlichen Welt als wirkliches Wort Gottes bewährt hat. Was von den angeblichen Offenbarungen mit dieser Richtschnur übereinstimmt, ist in der Kirche festzuhalten; was dagegen mit der Richtschnur nicht übereinstimmt, ist aus der Kirche zu entfernen.

Der zweite Punkt, welcher bei der stofflichen Seite des neuen Bekenntnisses Gegenstand der Besprechung sein muß, wird von den wesentlichen Lehrstücken des Christenthumes gebildet, die aus der heiligen Schrift und vermöge des Geistes der Wahrheit von der unirten Sonderkirche erkannt werden [1]). Daß nur solche Lehrstücke dem Bekenntnisse einverleibt werden dürfen, ist von selbst klar. Im Fall unchristliche Lehrstücke in das Bekenntniß aufgenommen würden: so würde das Bekenntniß selbst zu einem unchristlichen, d. h. zu einem solchen werden, welches sich für die unirte Sonderkirche, die ihrer Idee nach durch und durch evangelisch oder christlich sein soll, nicht geziemt. Zu den wesentlichen Lehrstücken, welche die Bestandtheile des Bekenntnisses bilden müssen, ist nun allerdings der Artikel von der göttlichen Begnadigung (oder, wie man gewöhnlich, aber in mißverständlicher Weise sagt: Rechtfertigung) des zwar sündhaften, aber an die höhere Würde Jesu thatsächlich gläubigen Menschen zu rechnen. Dieser Artikel hat auf die Kirchenverbesserung des sechszehnten Jahrhunderts, insonderheit auf die lutherische, sehr bedeutend eingewirkt. Er ist zumal in der Form, in welcher er von Paulus in dem abhandelnden Theile des Briefes an die Römer dargestellt wird, vgl. III., 21 ff., noch dermalen ein vortreffliches Bollwerk gegen die unchristliche Lehre, daß die göttliche Begnadigung dem sündhaften Menschen wegen seiner mit so vielen Flecken behafteten Tugend, d. h. wegen seiner mangelhaften Selbstgerechtigkeit zu Theil werden müsse. Der Artikel enthält eine reiche Fülle von Trost für solche Persönlichkeiten, welche, durchdrungen von dem hellen Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit und vielbefleckten Tugend, in Gefahr schweben, an der Erlangung der göttlichen

---

[1]) Daß der Geist der Wahrheit durch die heilige Schrift christliche Ideen empfänglichen, menschlichen Persönlichkeiten mittheilt, leugnen wir nicht. Doch müssen wir in Abrede stellen, was oft von Gottesgelehrten behauptet wird, daß er bloß durch die Schrift jene Mittheilung vollzieht. Wie der Geist der Wahrheit als ein göttlicher! nothwendig unendlich ist, d. h. unbegränzt: so kann er unmöglich, was seine Mittheilungen betrifft, die ihm von Gottesgelehrten willkührlich gesetzte Schranke haben. Das eigenthümliche Wesen des Geistes wird bei dem Setzen der Schranke nicht in das Auge gefaßt.

Gnade zu verzweifeln. Sollte dieser Artikel aus dem neuen Bekenntnisse weggelassen und von der Unvernunft als unevangelisch verworfen werden: so würde der bedeutsame, geschichtliche Zusammenhang, welchen die unirte Sonderkirche mit der reformatorischen Kirche des sechszehnten Jahrhunderts sorgfältig aufrecht zu erhalten hat, wesentlich beeinträchtigt, und es würde jener Sonderkirche eine vortreffliche Geisteswaffe gegen unchristliche Lehre, desgleichen den genannten Persönlichkeiten der Kirche eine Quelle reichen Trostes entzogen werden. Inzwischen müssen wir unter die wesentlichen Lehrstücke, welche den Kern des fraglichen Bekenntnisses auszumachen haben, den Artikel von dem Reiche Gottes oder von dem Himmelreiche [1]) ebenso gut rechnen, als den von der göttlichen Begnadigung. Freilich tritt jener in den Bekenntnißschriften der lutherischen und der reformirten Kirche eben nicht in den Vordergrund. Aber das ist ein dem Artikel zugefügtes Unrecht; denn Jesus spricht in canonischen Evangelien gar häufig von jenem Reiche, von seiner Nähe, seiner Beschaffenheit, welche er namentlich durch höchst sinnige Gleichnisse in ein helles Licht stellt, Marc. I., 15; Matth. XIII., 24 ff. Und dieses Verfahren Jesu war bei der außerordentlichen Wichtigkeit des Lehrstückes von dem Reiche Gottes oder dem Himmelreiche, in welches nicht nur Juden, sondern auch Heiden eingehen, und dessen geistige Segnungen beide genießen sollten, sehr vernünftig. Will nun die unirte Sonderkirche das angedeutete Unrecht wieder gut machen: so muß sie dahin wirken, daß die mit christlichem und wissenschaftlichem Geiste ausgestatteten Männer, welche in dem Auftrage dieser Kirche ihr neues Bekenntniß anzufertigen haben, den Artikel von dem Reiche, ebenso wie den von der göttlichen Begnadigung des sündhaften, aber christgläubigen Menschen, in dem Bekenntnisse nach Kräften hervorheben, zumal beide Artikel an sich in engem Zusammenhange mit einander stehen; die gottbegnadigten Menschen bilden ja die Mitglieder des Reiches. Wird das Lehrstück von dem Reiche in dem neuen Bekenntnisse nicht zugleich mit dem Lehrstücke von der göttlichen Begnadigung hervorgehoben: so ist dieses Verfahren eine Fortsetzung des Unrechts, welches jenem in den lutherischen und reformirten Bekenntnissen widerfahren ist. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß, falls beide Lehrstücke hervorgehoben werden, die übrigen wesentlichen Artikel des Christenthums, die in jenen ihre Anschließungspunkte besitzen, in dem neuen Bekenntnisse nicht vernachlässigt werden dürfen.

---

[1]) Das Reich Gottes ist zugleich Himmelreich, sofern es aus dem Himmel stammt, himmlische Güter besitzt, zum Himmel führt.

Ob ein auf die angegebene Weise gestaltetes, neues Bekenntniß bei **allen** Mitgliedern der unirten Sonderkirche Anklang finden würde, wissen wir nicht[1]). Doch hegen wir die unmaaßgebliche Ueberzeugung, daß ein solches Bekenntniß wohl verdienen würde, allgemeinen Anklang zu finden.

---

[1]) Man sagt, ein neues Bekenntniß würde unter den Unirten neuen Zwiespalt erwecken. Aber wenn diese für das Wort Gottes jene freie Empfänglichkeit des Geistes besitzen, in deren Besitz sie sein sollen: so kann das Bekenntniß, falls es nach unsern obigen Andeutungen Gottes Wort in sich schließt, dieselben nur enger mit einander vereinigen; es ist das Eigenthümliche jeder aus (dem seinem Wesen nach Einen) Gott stammenden Wahrheit, in wirklich versöhnender Weise zu wirken. — Wenn endlich manche Unirte sogar vor der Anfertigung eines neuen Bekenntnisses warnen: so erweisen sie sich, obschon unwissentlich, als Feinde der wahren Union, sie suchen dahin zu wirken, daß die unirte Sonderkirche nicht des großen Gutes theilhaftig werde, welches die lutherische und die reformirte bereits besitzt und welches in einem Bekenntniß besteht.

Druck von Wilh. Gottl. Korn in Breslau.

System

des

christlichen Lebens.

Von

Dr. Wilhelm Böhmer,

Professor der evangelischen Gottesgelahrtheit und Consistorialrath
zu Breslau.

Breslau.

Verlag von Wilh. Gottl. Korn.

1853.

Druck von Wilh. Gottl. Korn in Breslau.

Prem

Morul